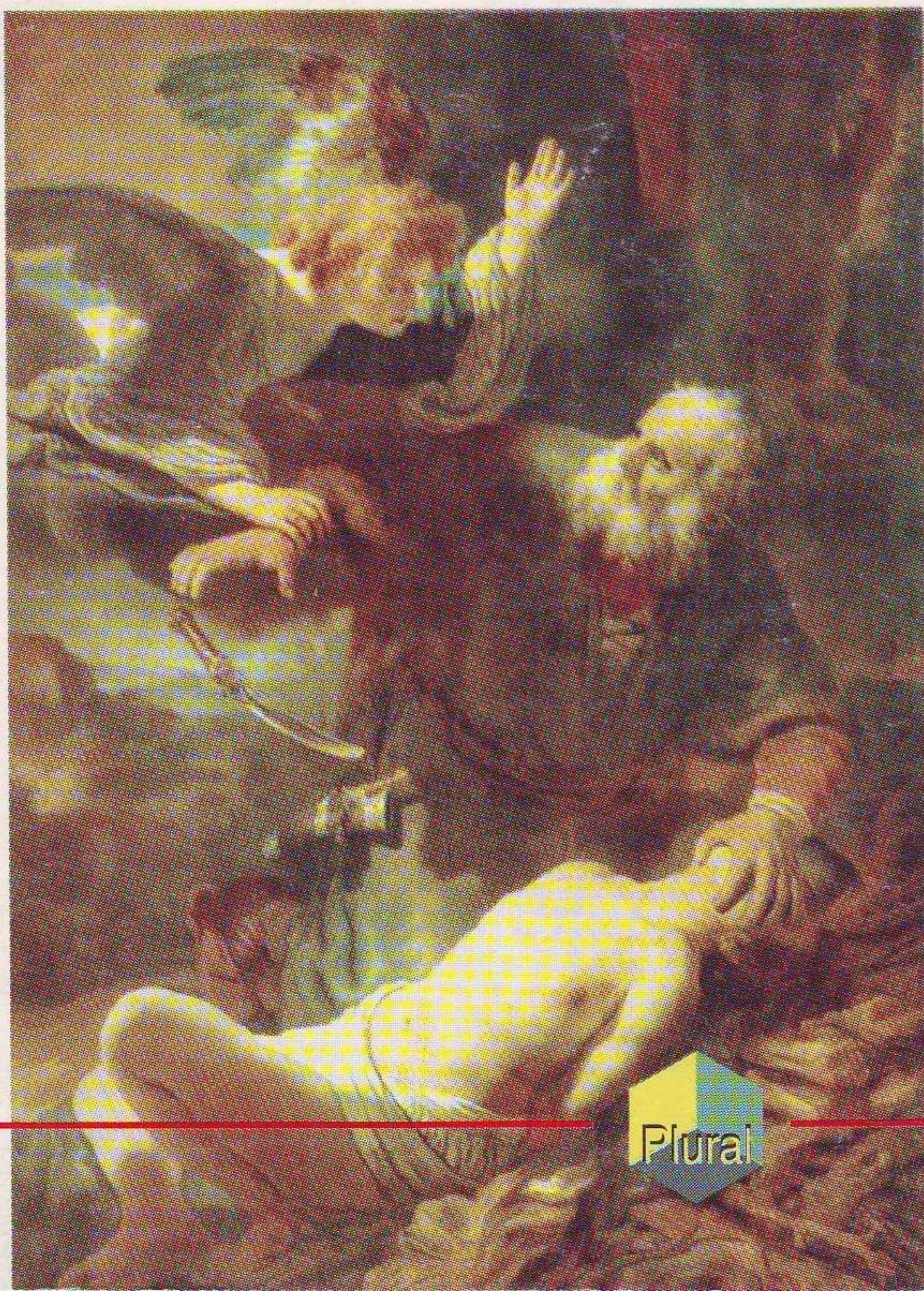


Marcel Mauss
Henri Hubert

POLIROM

Eseu despre natura și funcția sacrificiului



Plural

Marcel Mauss (1872-1950), sociolog și etnolog francez, discipol și colaborator apropiat al lui Émile Durkheim. Profesor de istoria religiilor la École des Hautes Études și la Collège de France. Director al Institutului de etnologie al Universității din Paris. Colaborator la «Année Sociologique», din 1920, șeful secției de religie a publicației. Este autorul celebrului *Essai sur le don* (trad. rom. *Eseu despre dar*, Institutul European, Iași, 1993). Alte opere importante : *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, („Année sociologique”, 1902-1903, în colaborare cu H. Hubert ; trad. rom. *Teoria generală a magiei*, Polirom, Iași, 1996) ; *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* (1924) ; *Morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos* (1905) ; *Les techniques du corps* (1934) ; *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité* (1924). La Editura Fayard, 1996, *Écrits politiques*, volum îngrijit de M. Fournier. Despre viață și operă, a se vedea Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, 1995.

Henri Hubert (1872-1927), istoric și etnolog francez. Este autorul unei vaste monografii consacrate civilizației celtice (trad. rom. *Celții și civilizația celtică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983).

Marcel Mauss, Henri Hubert
Essai sur la nature et la fonction du sacrifice
„Année sociologique”, 1899

© by POLIROM Co S.A. Iași, 1997
pentru prezenta versiune în limba română

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iași
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111 ;
(032) 217440 (distribuție)

ISBN: 973-9248-74-8
Printed in ROMANIA

Carte editată cu sprijinul
Fundației Soros pentru o Societate Deschisă

Marcel Mauss

Henri Hubert

ESEU DESPRE NATURA ȘI FUNCȚIA SACRIFICIULUI

Traducere de Gabriela Gavril
Studiu introductiv de Nicu Gavriluță

POLIROM
Iași, 1997

Studiu introductiv

Sacrificiul este principiul vieții și sufletul tuturor zeilor și al tuturor ființelor.

(Śatapatha Br., VIII)

SACRIFICIUL – STRIGĂT AL RUGĂCIUNII MUTE

I. Teorii despre sacrificiu

La sfârșitul secolului al XIX-lea, imediat după publicarea studiilor și cercetărilor lui R. Taylor, R. Smith și J. Frazer consacrate sacrificiului, școala franceză de sociologie a religiilor va da o remarcabilă replică teoriilor lansate, printr-un text scris de M. Mauss și H. Hubert. Cei doi autori vor publica, în 1899, un amplu studiu polemic intitulat *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*¹ (*Eseu despre natura și funcția sacrificiului*). Acesta va marca definitiv cercetarea în domeniu. Stimulați, în special, de interpretarea dată sacrificiului de Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1899), autorii francezi gîndesc o altă structură a acestuia, una care să nu derive dintr-o formă simplă și primitivă.

Pentru a glosa pe marginea teoriei sacrificiului formulată de M. Mauss și H. Hubert, vom aduce, mai întâi, în atenție sensurile instituite ritualurilor sacrificiale de autorii care i-au precedat.

Unul dintre ei este și antropologul englez E.B. Tylor (*Religion in Primitive Culture*, 1871). Autorul identifică mai multe expresii simbolice și sociale ale sacrificiului în cuprinsul tuturor comunităților tradiționale. Printre acestea

1. Am folosit în redactarea acestui studiu introductiv ediția franceză a textului *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, publicat în „Mélanges d'histoire des religions”, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929, pp. 1-130.

este amintit *sacrificiul-dar* (formă incipientă, originară, constând în schimbul reciproc de daruri dintre sacrificant și zeu); *sacrificiul-omagiu* și, în ultimul rând, *sacrificiul-renunțare*. Acesta din urmă va fi reluat în textele lui Émile Durkheim (*Formele elementare ale vieții religioase* etc.), Evans-Pritchard și Ernst Cassirer (*Filosofia formelor simbolice*). Toți trei sînt de acord că, indiferent de obiectul sacrificiului (făptură vie sau simpla ei efigie), acesta presupune renunțare. Ea nu poate avea decît efecte benefice „stimulînd voința omului, reprimînd multiple și divergente impulsuri naturale”².

Însă autorul care a provocat eseul lui Mauss și Hubert a fost W. Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1899). Acesta situa originea sacrificiului tocmai în comunitatea totemică originară. Nu există sacrificiu în afara totemului, afirma Smith. Totemul era nici mai mult, nici mai puțin decît masca sub care se ascundea adevăratul zeu. Sacrificiul a făcut însă ca masca să devină totuna cu chipul ascuns. Sub forma totemului, zeul însuși era periodic sacrificat, masticat și asumat de toți membrii comunității. Cu ce rezultate? Cu ce efecte sociale? În primul rând, subiecții umani ai mesei totemice dobîndeau *temporar* o condiție divină. Mîncînd carnea zeului devii asemenea lui. În al doilea rând, în perspectiva timpului, oamenii păstrau – dincolo de efectele restrînse și imediate ale prînzului sacrificial – însemnele unei profunde comuniuni. Simplul fapt de a fi fost împreună la ceremonia sărbătorii totemului le oferea certitudinea unei solidarități sacre, a unei comuniuni umane desăvîrșite. Acest fapt simbolic l-a determinat pe Robertson Smith să insiste pe *sacrificiul-comuniune* și să-l plaseze la originea tuturor formelor ulterioare de sacrificiu.

Pînă la apariția cărții celor doi autori francezi, J. Frazer (*Creanga de aur*, 1890) va fi cel care va deconstrui teoria

2. Este ideea lui Ernst Cassirer (*Filosofia formelor simbolice*), conform căreia „limitarea dorinței” ar fi o formă a renunțării. A se vedea, în acest sens, o foarte documentată lucrare semnată de Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, Editura Enciclopedică, 1996, p. 149.

lui Robertson Smith. Nu a fost necesar un nou joc al interpretărilor, pentru că înseși datele problemei erau, în mare parte, false. Astfel, totemismul – fenomen social și religios – era departe de a fi universal. Sacrificii aveau loc și în absența lui. Mai mult, „sacrificiile-comuniune totemice” erau fulgurante, cu totul episodice în istoria religioasă a umanității. Majoritare erau acele ritualuri întemeiate pe o legătură simpatetică între om și zeu. „Mîncînd corpul zeului (animal sau om), el (primitivul) își însușește o parte din calitățile și din puterile zeului”³. Ele sînt, după părerea mea, o bună ilustrare a ceea ce M. Eliade numea a fi degradarea simbolurilor. Mai curînd, aceste tipuri de sacrificii ar fi forme ultime, maculate, simplificate ale sacrificiului originar. Acesta avea întotdeauna o valoare cosmogonică și, doar uneori, una magică. În întreg complexul cultural circumpacific se regăsea o reprezentare iconică, una care figura un om în gura unui monstru. Spiritul pozitivist i-a făcut acesteia o lectură simplistă: divinitatea viețuiește consumînd oameni. Prin urmare, dacă lucrurile s-ar petrece și invers sau dacă omul și-ar consuma semenul, ar deveni și el asemenea zeului. Nimic mai fals. În fond, imaginea se cerea interpretată cosmogonic, arată Mircea Eliade. Sensul era următorul: primul om se naște din divinitatea întunericului.

M. Mauss și H. Hubert (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*) sînt reținuți nu atît de metafizica sacrificiului (asemenea lui Eliade) cît, mai curînd, de fenomenologia lui. Îi reproșează lui Robertson Smith faptul de a fi redus „sacrificiul ispășitor la sacrificiul-comuniune”, trădînd astfel adevărata unitate a sacrificiilor. Nu putem afirma și argumenta existența unui întreg *sistem sacrificial*, derivat dintr-o formă primitivă și simplă. „Un asemenea sacrificiu nu există”⁴. Există doar un amestec histrionic al ritualurilor de sacrificiu. Ele nu sînt „pure”, perfect independente unele de altele. Sacrificiile din spațiul teuton,

3. J. Frazer, *Creanga de aur*, București, Editura Minerva, 1980, vol. IV, p. 72.

4. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 122.

de exemplu, s-au clasificat în *Sühnopfer* (sacrificii ispășitoare), *Dankopfer* (sacrificii de mulțumire) și *Bittopfer* (sacrificii de cerere). Modelul nu rezistă, susțin Mauss și Hubert, pentru că aceleași ritualuri se întâlnesc în toate cele trei tipuri. Numai o voință arbitrară, perfect nerealistă, le poate situa în categorii formale, seci și irelevante.

Să înțelegem atunci că nu există o unitate a sacrificiilor? Există, numai că ea se cere altfel înțeleasă. Temeiul acestei unități constă, mai mult, într-o tehnică de consacrare mijlocită de existența unei victime și nu într-o diferență specifică de conținut a sacrificiilor⁵. Unitatea pură a sacrificiilor nu există. Dacă totuși o întâlnim, atunci ea nu este decât o construcție a minții noastre și nu un fapt propriu-zis al realității. Putem nuanța ideea oprindu-ne asupra sacrificiilor hinduse. În ciuda eterogenității lor, acestea stau sub semnul unei unități. Este vorba de o unitate duală. Ea cuprinde sacrificiile *constante*, dar și pe cele *ocasionale*. Primele sînt legate de anumite perioade

5. Pentru a argumenta falsa tipologie a sacrificiilor, M. Mauss și H. Hubert au în atenție – printre altele – și sacrificiul ebraic. Astfel, în Levitic sacrificiile sînt reduse la patru forme fundamentale: *ôlâ* (care este mai mult un element descriptiv ce constă în prezentarea ofrandei divinității); *minhâ* (descrierea ofrandei sau a victimei de natură vegetală, cum o numesc Mauss și Hubert); *hattât* (sacrificiul de ispășire) și *shelamim* (sacrificiul comunial, de alianță, de legămînt). O primă observație a celor doi sociologi francezi este aceea că, de fapt, întâlnim aici două tipuri de sacrificii (*hattât* și *shelamim*) și nu patru. Pe de altă parte, toate interferează. Sacrificiul consacrării Marelui Preot, de exemplu, se compune din *hattât* (sacrificiul ispășitor), din *ôlâ* (arderea victimei), dar și din *shelamim* (sacrificiul de mulțumire). Ultimul constă din consumarea împreună a unui berbec sacrificat.

Sacrificiul pentru purificarea lăuzelor conține atît *hattât* cît și *ôlâ*. Prin urmare, nu putem separa și clasifica decât în mod arbitrar și iluzoriu aceste tipuri sacrificiale.

Cu totul privilegiat în eseu lor este sacrificiul hindus. În cuprinsul acestuia întâlnim toate aspectele specifice ritualurilor de sacrificiu. Regăsim aici atît aspecte *ispășitoare* (atribuite geniilor rele), momente consacrate în exclusivitate *divinității*, părți de *comuniune* (pe care și le asumă cel ce aduce sacrificiul), cît și imagini *sacerdotale*. Există o unitate a acestor sacrificii? Da, dar una extrem de „diferită”.

sau momente ale anului. Ele au loc „indiferent de voința oamenilor și de hazardul circumstanțelor”. Pot fi amintite aici sacrificiile zilnice, cele de lună nouă sau lună plină, precum și sacrificiile sezoniere sau pastorale. În schimb, cele *ocasionale* sînt proprii doar anumitor momente din viața familiei sau a comunității: nașterea, tunderea rituală, încredințarea unui copil, căsătoria, moartea etc. Tot ocazional este și sacrificiul de ungere și consacrare a unui rege.

O altă diferență esențială între interpretarea lui Robertson Smith și cea a lui M. Mauss și H. Hubert se referă la scopul sacrificiului. Smith era convins de faptul că un sacrificiu se împlinește doar atunci cînd victima se identifică cu divinitatea. Dimpotrivă, M. Mauss și H. Hubert cred că scopul ultim – atingerea desăvîșirii – are loc printr-o sacralizare a sacrificantului și nu a victimei. Acesta dobîndește, în urma consacrării, o cu totul altă condiție. Victima este doar o *cale*, un mijloc pentru atingerea beatitudinii sacre, nicidecum scopul propriu-zis al sacrificiului, așa cum afirma Robertson Smith. „Sacrificiul este un mijloc pentru profan de a comunica cu sacrul prin intermediul unei victime”⁶. Aceasta din urmă este *mijlocul*, iar comunicarea cu divinitatea *scopul*.

Delimitarea celor doi sociologi de teoria unității sacrificiale a lui R. Smith nu este deloc singulară în spațiul culturii franceze. O preia și nuanțează mai tîrziu Claude Lévi-Strauss în lucrarea sa *Gîndirea sălbatică*. După antropologul francez, legătura dintre totemism și sacrificiu este una iluzorie, falsă. Sacrificii au existat și în afara comunităților totemice. Scopul nu este neapărat identificarea victimei cu divinitatea ci, mai curînd, identificarea sacrificantului cu zeul său. Ea se realiza succesiv, în grade diferite. Faptul nu exclude însă existența unei tipologii sacrificiale. Prin urmare, pot fi ritualuri sacrificiale de *expirare*, cît și de *comuniune*. A le aduna însă sub semnul originar al unei forme de sacrificiu unic este mult prea mult. Nimic din cercetările de teren nu-l îndreptățește pe Lévi-Strauss să accepte această presupusă unitate.

6. M. Mauss, *Oeuvres*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, vol. I, p. 301.

II. Sacrificiul – fapt social total

Sacrificiul (lat. *sacrificium*) este un termen compus din *sacer* (sfânt) și verbul *facere* (a face). A sacrifica înseamnă a săvârși un act sfânt sau, dimpotrivă, a sfinți o faptă omenească. Varianta slavonă a termenului este cea de „jertfă”. Definind dintru început sacrificiul, M. Mauss și H. Hubert insistă asupra unui aspect care în eseul lor apare drept esențial: „cuvîntul sacrificiu sugerează nemijlocit ideea de consacrare și de aceea am putea crede că cele două noțiuni se confundă”⁷. De fapt, deși complementare, ele se disting. Consacrarea este doar o condiție (esențială) a sacrificiului, pe cînd acesta din urmă cuprinde un adevărat sistem. De ce totuși consacrarea este condiția esențială? Pentru că, prin mijlocirea ei, un anumit lucru trece din spațiul lumii profane în cel al sacrului. Ofrandele sacrificate cu ocazia construcției unei case, de exemplu, încetează a mai fi aceleași la sfîrșitul ritualului sacrificial. Ele devin sfinte, transformîndu-se în sufletul noii construcții. Condiția lor s-a schimbat fundamental.

Este însă consacrarea una și aceeași în cadrul tuturor ritualurilor sau diferă, fiind structurată în mai multe tipuri? Consacrarea diferă, afirmă M. Mauss și H. Hubert, existînd mai multe categorii. În primul rînd, se impune un tip de consacrare ce se limitează – prin efectele ei – la nivelul obiectului consacrat. Regele consacrat își modifică doar el singur condiția și nimeni altcineva. Identitatea consacrării îi epuizează cuprinderea și realitatea. Tot ce este în afara persoanei sale va rămîne în continuare sub semnul profanului. În al doilea rînd, există tipuri de consacrare care „iradiază dincolo de obiectul consacrat”⁸. Sacrificantul, personajul principal al ritualului, deși transsubstanțializează obiectele sau victimele sacrificiului, nu rămîne nici el același. Iese din starea de păcat intrînd în cea de

7. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 9.

8. *Ibidem*, p. 10.

har. Efectele consacrării îl marchează definitiv. Ieșirea de sub semnul condiției divine se face prin intermediul riturilor de desacralizare.

Teoria sacralizării și desacralizării, prezentă în *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, situează faptul sacrificial sub semnul totalității. Acesta cuprinde în sine totul: profanul și sfințenia, sacralizarea și desacralizarea, crima și jertfa. Este, altfel spus, un fapt social total. Cuprinzînd toate atributele lumescului, sacrificiul le transfigurează sub semnul eternității.

Ideea a fost dezvoltată înaintea lui M. Mauss și H. Hubert de Joseph De Maistre în *Traité sur les sacrifices* (1809). După De Maistre, sacrificiul este un fapt *consubstanțial* naturii umane. El nu a apărut într-un moment sau altul al istoriei pentru ca ulterior să dispară. Dimpotrivă, sacrificiul este etern. De ce? Pentru că însoțește în permanență omul și face cu putință relația acestuia cu absolutul. Este umbra pămîntească a zeului. Lumina acestuia este iubirea revărsată. Umbra chipului său, în schimb, este mînia și teroarea sacră. Ele se cer împăcate doar prin sacrificii. Orice divinitate din panteonul cunoscut este o realitate contradictorie și totală. Cuprinde în sine Binele și Răul, Lumina și Întunericul, Înaltul și Adîncul. În economia întregului divin, totul are o justificare. Chiar și răul. Cu atît mai mult „răul” omenesc, atunci cînd acesta ia forma crimei sacrificiale. Joseph De Maistre ne pune în fața unui adevăr crud și cutremurător, reluat mai tîrziu și de Mauss și Hubert în eseul lor: creatura umană se află „sub mîna unei puteri mînioase și că această putere nu poate fi împăcată decît cu prețul unor sacrificii”⁹. Din acest punct de vedere, sacrificiile sînt justificate și ontologic. Argumentul ar putea fi chiar nașterea fiecăruia dintre noi. Am venit pe lume zămisliți „întru fără de legi” (*Psalms* 51, 5), de propriii noștri (proto)părinți. Definind natura umană în ceea ce are ea mai straniu, aceste „fărădelegi” pot fi interpretate și altfel decît sînt, de obicei, în discursul

9. Joseph De Maistre, *Traité sur les sacrifices*, Paris, 1809, vol. II, pp. 259-261.

creștin. Ele nu țin neapărat de un „păcat original”, putînd fi înțelese ca realități situate dincolo de bine și de rău. Nașterea umană, ca și sacrificiul, *în sine* nu sînt nici bune, nici rele. Ele, pur și simplu, sînt. Noi le putem numi bune sau rele, dar realitatea lor este dincolo de aceste atribute omenești. Sacrificiul nu este altfel decît este subiectul său permanent, omul. Împreună cu acesta, sacrificiul se situează într-o specie a intervalului, între realitatea fapturilor demonice și cea a ființelor celeste. Sistemul sacrificial are o condiție ontologică mijlocitoare între Cer și Infern. Prin intermediul lui, creatura umană poate împăca un zeu mîniat, oferindu-i tributul de sînge și carne. Ideea este universală, arată De Maistre. La fel și „vina” noastră de a ne fi născut. Prin urmare, cine plătește pe altarul jertfei, din moment ce toți sîntem *la fel* de vinovați? Oricine, crede De Maistre. Totuși, de cele mai multe ori, te întîmpină în universul sacrificial o variantă a lumii pe dos : inocentul plătește pentru vinovat, iar animalul pentru om. Se trece peste orice, păstrîndu-se doar principiul *antipsychon, vicarium animam* (suflet pentru suflet sau suflet substituit). Nimic se pare că nu este de făcut în fața acestei condiții tragice. „Rațiunea rămîne la fel de neputincioasă ca și sentimentul”¹⁰. Alegere nu există : (ne) sacrificăm sau renunțăm la a mai exista !

Ideea sacrificiului înțeles ca datorie existențială este reluată și de cei doi sociologi francezi. Întotdeauna zeilor li se cuvine cultul, slujba sau o parte a victimei. Omul nu are de ales, trebuie să ofere. O face însă dezinteresat, deschis, „cu inimă plină” sau, dimpotrivă, sacrificiul său este chipul disimulat al celui mai feroce egoism. Cei doi autori nu aleg o variantă sau alta a răspunsului. Observă doar că, în orice sacrificiu, „dezinteresul se amestecă cu interesul”. Totuși, sînt nu puține situațiile în care „cel ce aduce sacrificiul dă un lucru oarecare, *el nu se dă pe sine* ; el se cruță cu prudență. Înseamnă că, dacă dă, el dă pentru a primi”¹¹. Indiferent de numărul exemplelor de

10. *Ibidem*, p. 271.

11. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 127.

sacrificiu cu nuanță mercantilă¹², de schimb aproape economic, ele nu ne îndreptățesc să afirmăm faptul că acesta ar fi un simplu contract social. În profunzimea lui, autenticul sacrificiu nu face decît să repete periodic o faptă exemplară, una săvîrșită la începuturile timpurilor (*illo tempore*) de zeul însuși.

III. (Auto)sacrificiul zeului ca model exemplar

Reluînd ideile lui Mannhardt și Frazer privind raportul dintre sacrificiul zeului și sacrificiile omenești agrare, M. Mauss și H. Hubert afirmă că „în sacrificiul unei persoane divine, noțiunea de sacrificiu ajunge la cea mai înaltă expresie a sa”¹³. Cei doi sociologi insistă mult pe strania filiație dintre zeul ce se autosacrifică și victimele ulterioare ale sacrificiului uman. Din moment ce zeul sacrificiului își asumă el însuși condiția de victimă, atunci „trebuie să existe cîteva afinități între natura sa și cea a victimelor”¹⁴. Ideea o vom relua însă în secțiunea consacrată sistemului sacrificial.

12. Lectura aproape pozitivistă pe care M. Mauss și H. Hubert o fac – într-o anume secțiune a cărții – sacrificiului este argumentată cu multe exemple din istoria și sociologia religiilor. Dacă zeului grîului, de exemplu, nu i se rezervă nimic din recoltă, acesta moare. Dionysos nu poate renaște, dacă la fiecare cules de vie nu i se sacrifică un berbec. Zeii hinduși n-ar mai avea nici un pic de forță contra demonilor dacă oamenii nu le-ar administra, cu sfîntă regularitate, lichidul somatic.

Totuși, nu cred că un asemenea tip de interpretare este adecvat realităților sacre ale sacrificiului. Mai curînd, ar fi aici prezentă o judecată a celor ultime și definitive, înfăptuită după puțința și neputința minții noastre omenești. Or, toate triumfurile și eșecurile gîndirii umane sînt *total* străine realităților sacre. A citi sacrificiul prin grila interesului uman și a banalului contract social înseamnă, în fond, a trăda conținutul simbolic al sacrificiului. De aceea cred că C.G. Jung, deși psihologizează excesiv algoritmul sacrificiului, nu-i trădează, totuși, substanța simbolică.

13. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 103.

14. *Ibidem*.

Reținem, deocamdată, ideea (auto)sacrificiului divin ca formă ultimă, absolută a sacrificiului. Abia în ipostaza aceasta, el încetează a mai fi lecturat de M. Mauss și H. Hubert într-o marcă economică. Dăruirea totală a zeului ce se autoimolează prin *moarte violentă* spulberă orice urmă a „interesului”. În acest tainic joc divin, figura intermediară a sacrificiului, cea care mijlocește între sacrificant și victimă, dispare definitiv. „Zeul, care este în același timp și sacrificant, este una cu victima și uneori chiar cu sacrificatorul”¹⁵. Se jertfește el însuși, oficiind astfel un sacrificiu pentru toate făpturile universului. Din trupul său jertfit vor lua ființă toate realitățile lumii și cosmosului.

Acest motiv este universal¹⁶. El are anumite particularități în funcție de spațiul istorico-simbolic unde este atestat. Franciscanul spaniol Bernardino de Sahagun¹⁷ relatează miturile cosmogonice ale vechilor azteci. Cu mult înainte de crearea luminii, zeii s-au regăsit într-un

15. *Ibidem*, p. 127.

16. Ființe mitice amorfe, ofidiene sau acvatică sînt sacrificate, din trupul lor creîndu-se Lumea și Universul. Purușa (Omul Primordial) este sacrificat de zei prin moarte violentă. Marduk creează, la rîndu-i, lumea sacrificînd pe monstrul acvatic Tiamat. În mitologia nordică, frații Odin, Vili și Ve sacrifică pe gigantul Ymir. Din trupul lui mort și sfîrtecat vor lua naștere toate realitățile din cuprinsul acestei lumi. În schimb, mitologia de sorginte maniheistă din Iran privilegiază perechea antinomică Ormuzd – Ahriman. Ultimul va sacrifica pe Gajomard, un misterios om primordial. La vechii australieni, zeița Hainuwele se autoimolează, din trupul său născîndu-se toate fructele pămîntului.

Sînt toate acestea reprezentări mitologice ale (auto)sacrificiului divin. Semnificația lor constă în faptul că au devenit modele exemplare, arhetipuri ale tuturor activităților umane tradiționale. Într-un anumit fel, deseori neconștientizat, noi mai repetăm și astăzi gesturile paradigmatică ale zeilor care prin (auto)sacrificiu au adus la ființă această lume.

17. Vezi, în acest sens, Bernardino de Sahagun, *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne*, traducere franceză de Jourdanet și Siméon, Paris, 1880. A apărut și varianta românească a textului lui Bernardino de Sahagun, *Istoria generală a lucrurilor din Noua Spanie*, prefață, traducere și note de Narcis Zărnescu, București, Editura Meridiane, 1988.

Olimp al lor, pe numele lui aztec *Teotihuacan*. Ce anume i-a adunat pe toți împreună? Nevoia de a face cu putință pe luminătorii Universului. „Cine va lua asupra lui sarcina să lumineze lumea?”, fu atunci întrebarea esențială. S-a oferit zeul *Tecuciztecatl* și leprosul *Nanauatzin*. Ultimul dintre ei era un *bubas*, un zeu plin de bube. Împreună vor săvîrși ritualul sacrificiului divin. După ce toate ofrandele posibile au fost epuizate, veni rîndul celor doi celești să-și ofere propriile vieți drept sacrificiu. *Tecuciztecatl* ezită. Încearcă de patru ori să-și ofere trupul focului sacru, fără a reuși. Deși zeu, „generozitatea” lui s-a dovedit a fi limitată. *Bubosul Nanauatzin* nu avu însă nici o rețineră. Se dăruie de prima dată focului. Prin sacrificiul lor, ambii vor renaște sub chipul luminătorilor. Primul, zeul care a ezitat, va reapărea în ipostaza lunii de pe cer. Celălalt, *Nanauatzin*, a devenit astrul zilei. Strălucirea lui era acum egalată doar de curajul cu care s-a autosacrificat.

O dată sacrificiul început de cei doi zei azteci, el va fi continuat de *Quetzalcoatl*, zeul suprem. Acesta va ucide ritualic pe toți ceilalți zei: „le smulse inimile și puse cu ele în mișcare aștrii nou-născuți”¹⁸. Sensul sacrificiului aztec devine acum limpede. Lumea și Universul au fost create prin intermediul (auto)imolării unor zei. Al violenței fondatoare, cu alte cuvinte. Prin urmare, lumea oamenilor și războiul există „pentru ca să existe oameni căroră să li se poată lua inima și sîngele, ca soarele să aibă ce mîncă” (*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, cap. VI). Această mentalitate străină, greu inteligibilă europeanului cultivat anunță totuși deosebita valoare sacră și socială a sacrificiului. „În fiecare an, în onoarea soarelui, mexicanii țineau cele patru zile de post pe care le ținuseră și zeii. După care jertfeau în foc indivizi bolnavi de lepră, asemănători zeului bubos, cel bolnav de piele”¹⁹. Crimă, cruzime, animalitate dezlănțuită? Nimic din toate acestea!

18. Georges Bataille, *Partea blestemată. Eseu de economie generală*, traducere și postfață de Bogdan Ghiu, Iași, Editura Institutul European, 1994, p. 50.

19. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 50.

Oamenii sud-americani practicanți ai sacrificiilor sînge-roase aveau cu toții noțiunea de crimă și păcat. N-o asimilau însă deloc cu cea de sacrificiu. Acesta nu era o abatere de la normele juridice și morale ci, dimpotrivă, era o expresie a respectării și venerării lor. Numai sacrificiul, repetat periodic, făcea cu putință existența zeilor, viața socială a oamenilor și recolta omului viitor²⁰. De aceea, deși nu poate fi înțeles deplin și justificat în viziunea europeanului modern, sacrificiul trebuie acceptat ca pe un fapt simbolic și cultural cu totul special. Este exact ceea ce nu au făcut conchistadorii spanioli (evident creștini!), atunci cînd au transformat „societatea sacrificiului” într-una a „masacrului”. Violenței sacre, savîrșită ritualic, i-a luat locul violența arbitrară și absolut gratuită a mult prea cucernicilor călugări spanioli. „Mila” lor, săvîrșită numai în numele lui Iisus, a făcut cu putință apariția celui mai „demențial și cutremurător prin dimensiunile lui (atît cantitative cît și calitative) genocid din istoria umanității, soldat cu un înfiorător record al exterminării (directe, cît și, mai ales, indirecte, prin tratamentul inuman al supraviețuitorilor și prin boli): în 1500 Mexicul avea o populație de 25 de milioane de locuitori, iar America Latină circa 80 de milioane. În 1600 în Mexic mai trăiau doar un milion de indieni, iar în întreaga Americă

20. Ideea sacralității sacrificiului la vechii azteci este splendid prezentată de Mircea Eliade. În convorbirile sale cu Claude-Henri Roquet, din 1978, istoricul român al religiilor spune: „pentru azteci sacrificiul uman avea acest sens, anume că sîngele victimelor omenești îl hrănea și întărea pe zeul-soare și pe zei în general”. Pentru a fi mai clar înțeles, Eliade pune în antiteză sacrificiul aztec cu cel practicat de naziști sau de comuniști. Ultimul avea valoare „imanentă, istorică”. Nimicirea în lagăre a milioane de oameni era interpretată drept o condiție esențială a victimei omului blond, nordic, a arianului pur. Pentru comuniști, sacrificarea „dușmanilor poporului” era și ea o condiție obligatorie pentru intrarea în „raiul” societății fără stat și clase a proletarilor învingători. Nimic din toate acestea la vechii azteci (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, traducere și note de Doina Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, pp. 110-111).

Latină, doar 10 milioane (mai supraviețuiau doar 10%, 90% fuseseră exterminați în numele... Crucii)”²¹.

Un alt spațiu istorico-simbolic cu totul reprezentativ pentru (auto)sacrificiul zeului este cel hindus. De aici învățații vedici au adus lumii civilizate patru tipuri de modele cosmogonice. Acestea ar fi: „1) creația prin fecundarea Apelor originare; 2) creația prin sfîrtecarea unui Gigant primordial, Purușa; 3) creația plecînd de la o unitate – totalitate, ființă și totodată neființă; 4) creația prin despărțirea Cerului de Pămînt”²². Motivul cosmogonic care îi reține, în mod deosebit, pe M. Mauss și H. Hubert este al doilea, cel consacrat creației prin imolarea unei ființe originare. Autorii francezi vor privilegia, în acest sens, celebrul Imn X, al creației, din *Rg Veda* (*Essai, ed. cit.*, p. 120). Aici Purușa, Omul Primordial, este gîndit ca o făptură desăvîrșită, androgenică. Printr-o stranie alchimie – situată în afara puterii de înțelegere a rațiunii umane – acest Om arhetipal își va zămisli energia creatoare feminină (*Virāj* sau *Sakti*). Aceasta va sfîrși prin a-l naște. Zeii îl vor sacrifica, iar „din corpul său tăiat în bucăți se nasc animalele, elementele liturgice, clasele sociale, pămîntul, cerul, zeii”²³. Ultima strofă din *Purușasūkta* (*Rg Veda*, X) dezvăluie și ascunde, în același timp, paradoxul acestei făpturi arhetipale. Totul este cuprins în formula: „Zeii au jertfit jertfa prin jertfă”. Ce înseamnă aceasta? Un paradox sugestiv privind condiția primului sacrificiu divin: zeul sacrificator este, în același timp, divinitate a sacrificiului²⁴ și victimă sacrificială. Precedînd creația, face ca totul să se nască din trupul său sfîrtecat. În textele brahmanice tîrzii, cuplul Purușa-Prajāpati apare

21. Ioan I. Ică, *Sacrificiul nostru cel de toate zilele. Antescritum patetic și pseudo-științific la un (im)posibil „discurs despre sacrificii”*, în „Transilvania”, nr. 1-2/1993, pp. 20-21.

22. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, traducere și postfață de Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1992, vol. I, p. 224.

23. *Ibidem*, p. 225.

24. În acest caz, Purușa apare asociat în textele tîrzii cu zeul *Prajāpati*.

identificat cu *Universul*, cu *Timpul ciclic* și cu *altarul focului*. Sacrificiul acestei întreite unități repetă „actul primordial al creației și asigură continuitatea lumii pentru anul viitor”²⁵.

Totuși, acest fapt original și exemplar a intrat într-o zonă crepusculară. Referindu-se la miturile și scenariile sacrificiale în care personajele principale sînt zeii înșiși, M. Mauss și H. Hubert observă că, de fapt, „originea miturilor de această formă a fost în general uitată : ele sînt prezentate drept *confruntări meteorologice* (s.n.) între zeii luminii și cei ai tenebrelor sau ca un abis între zeii cerului și cei ai infernului”²⁶. Faptul acesta nu-i împiedică însă pe cei doi autori să analizeze cu multă finețe și întreaga fenomenologie a sacrificiului uman. Indiferent de timp sau regiune istorică, sacrificiul a existat și a funcționat în cuprinsul unui *sistem sacrificial* cu totul special.

25. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 229.

26. Înțelegerea miturilor creației drept expresii ale unor naturale confruntări meteorologice aparține filologului Max Müller (1823-1900). Pe acest autor german l-au avut în atenție M. Mauss și H. Hubert atunci cînd au numit irelevanța socială a unor secvențe cosmogonice. Müller s-a impus în istoria religiilor – arată M. Eliade – printr-o metodă filologică de cercetare a realităților sacre. Mitul, după el, și-ar avea originea în fenomenele naturale, chiar meteorologice. Mitul lui Cronos, de exemplu, al zeului care-și devorează și regurgitează copiii n-ar fi altceva decît expresia „mitico-poetică” a Cerului care devorează norii, dîndu-le apoi drumul ! Prin urmare, nașterea zeilor nu ar fi decît o „boală a limbajului”. Faptul că unul și același obiect poate avea mai multe nume (polisemie), iar același nume poate fi dat la mai multe obiecte deodată (omonimie) este suficient pentru a provoca confuzia. Aceluiași filolog german îi aparține și conceptul de *nomina – numina* : ceea ce era la început un nume (*nomen*), devine mai tîrziu o divinitate (*numen*).

IV. Metafizica și sociologia sistemului sacrificial

Sacrificiile nu sînt fapte izolate, întâmplătoare, nesemnificative, existente undeva la periferia unor comunități sau societăți. În ființa și desfășurarea lor, ele cuprind întregul spectru social. Chiar spectatorul, omul privitor de pe margine este – într-un fel sau altul – integrat sacrificiului. Cum ? Prin chiar efectele lui. Sacrificiul unei făpturi umane, animale sau vegetale, consacră uneori o întreagă comunitate. Îi anulează întreaga tensiune și umoare îndelung acumulate. Sacrificiul reînnoiește spiritul unei întregi comunități.

Din punct de vedere sociologic, *sistemul sacrificial* este reprezentat de M. Mauss și H. Hubert în următoarea componență :

a. *Sacrificatorul*. Întotdeauna, el este „subiectul care colectează beneficiile sacrificiului sau îi suportă efectele”²⁷. Chipul social al acestuia poate fi simplul individ, grupul, clanul, tribul și, uneori, chiar societatea secretă.

La acest prim nivel al sistemului sacrificial regăsim întotdeauna, cred M. Mauss și H. Hubert, și o parte din *reprezentările sacrificiului*. Mai exact, familia sau comunitatea – în calitate de sacrificatori – pot fi reprezentate de bărbatul cel mai în vîrstă, respectiv de magistrații acelei comunități.

b. *Obiectele sacrificiului*. „Vom numi obiecte ale sacrificiului acele lucruri în vederea cărora are loc sacrificiul”²⁸. Ele cuprind trupurile și viețile ființelor umane, animale și, nu de puține ori, ofrandele vegetale. Rolul lor social și sacru este acela de a prelua o parte din efectele sacrificiului (împreună cu sacrificatorul) sau, dimpotrivă, de a și le asuma în întregime. Aceasta deoarece sacrul prezent într-un obiect profan sfîrșește prin a-l distruge. Devine

27. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 11.

28. *Ibidem*, p. 12.

insuportabil în actuala condiție umană. Este motivul pentru care sacrificatorul ce se apropie *direct*, mijlocit de realitatea sacră, fără prezența victimei sacrificiale, poate sucomba. „Dacă s-ar angaja pînă la capăt în rit, el ar găsi moartea și nu viața”²⁹. Nu se întîmplă așa, pentru că intervine victima care îl răscumpără³⁰. Ideea îmi pare a fi fascinantă prin universalitatea și expresiile sociale pe care aceste obiecte ale sacrificiului le cunosc în întreaga lume. O voi relua.

c. *Locul sacrificiului*. Niciodată spațiul sacrificiului nu a fost unul profan, obișnuit. El a fost sacralizat prin însăși desfășurarea ritualurilor. Sacralitatea spațiului se completează cu cea a timpului în care sacrificiul este permis. Nu orice moment era destinat operației sacrificiale. „În Asiria, de exemplu, erau interzise zilele de 7, 14 și 21 ale lunii”³¹. Revenind asupra locului de sacrificiu, remarcăm importanța pe care i-o acordă cei doi sociologi francezi. Locul sacrificiului are întotdeauna funcția mijlocitorului. Face cu puțință relația dintre sacrificator și zeul căruia îi este destinat sacrificiul. Locul sacrificial se interpune între om și zeu. „Prin aceasta sacrificiul se distinge de majoritatea faptelor desemnate sub numele de alianță prin sînge, unde în schimbul sîngelui se produce o fuziune directă a vieții umane cu viața divină”³². Ca exemplu poate fi invocată *ofranda părului*. În acest caz, ceea ce se oferă face parte integrantă din trupul sacrificatorului. Lipsește însă spațiul special destinat ceremoniei sacrificiale (templul, de exemplu), după cum lipsesc, mai ales, obiectele sacrificiului înțelese ca realități diferite față de sacrificator. Pe

29. *Ibidem*, p. 125.

30. Istoria și sociologia religiilor oferă numeroase exemple în acest sens. Iată unul dintre ele. În Vechiul Testament, Moise neglijează a-și mai circumscrie fiul. Atunci Iahve, total nemulțumit, hotărăște să se răzbune. Pentru a preîntîmpina mînia divină, femeia lui Moise a tăiat cu violență prepuțul copilului, aruncîndu-l la picioarele Domnului. „Distrugerea prepuțului l-a mulțumit pe Dumnezeu care nu l-a mai distrus pe Moise, ci l-a răscumpărat” (M. Mauss, H. Hubert, *Essai...*, ed. cit., p. 126).

31. *Ibidem*, p. 33.

32. *Ibidem*, p. 12.

scurt, în cazul alianței de sînge, sistemul sacrificial nu mai este prezent. Prin urmare, după M. Mauss și H. Hubert, alianța nu poate fi niciodată interpretată în termenii unui sacrificiu.

Ne vom opri asupra celui de-al doilea element al sistemului sacrificial : *obiectul* sacrificiului. Cine poate fi obiect al sacrificiului ? Orice ființă vie sau o simplă ofrandă vegetală, cu condiția de a fi distruse în timpul sacrificiului. La începuturile sale, sacrificiile aveau ca obiect făptura umană. Prezentate într-o ordine cronologică, obiectele sacrificiului ar fi următoarele :

1) *Omul – victimă sacrificială*. Societatea hindusă s-a remarcat, în mod deosebit, prin sacrificiul făpturii umane. Acolo unde *asvamedha* (sacrificiul calului) își atingea limitele, dincolo de care nu se mai putea trece, intervenea *Purușamedha* (sacrificiul bărbatului). Era jertfit un brahman sau un *kșatriya* (războinic), oameni cumpărați cu un număr remarcabil de animale. Acestea erau cruțate, iar omul sacrificat. Nu cred că este vorba aici de o manifestare socială a decrepitudinii și naturii bestiale ascunse a omului. Ar fi vorba, mai curînd, de un act sacru și cultural. Textele lui Eliade ne invocă cel puțin două argumente în acest sens. Primul constă în recitarea imnului cosmogonic *Purușasukta* (*Rg Veda*, X, 90). Sacrificiul făcea cu puțință identificarea bărbatului-victimă cu însuși zeul Prajāpati. În anumite variante mitologice, acesta s-a autosacrificat pentru a putea crea lumea și cosmosul. Al doilea argument numește schimbul de cuvinte obscene din timpul sacrificiului, care are loc între brahmani (preoți) și membrii comunității. El trebuie iarăși citit simbolic, trimițînd la anularea oricărei norme și ordini sociale, la înstăpînirea haosului. Neantul social semnifica sfîrșitul *necesar* al oricărui timp, pentru ca noua viață pe care sacrificiul o institua să devină cu puțință.

Analizînd omul ca obiect sacrificial, textul lui M. Mauss și H. Hubert nu ocolește nici spațiul sud-american. „Religia mexicană oferă exemple bine cunoscute de identificare a

victimei cu zeul", afirmă autorii francezi. Șaizeci și opt de ani mai târziu, ideea va fi reluată și nuanțată de un alt autor francez (Georges Bataille, *Partea blestemată*, lucrare apărută în limba franceză, într-o primă ediție, la Paris, în 1967). Victima sacrificiului, afirmă Bataille, din chiar clipa în care a fost aleasă, devine o *parte blestemată*, „sortită pieirii violente”. Nu-și mai aparține în întregime, devenind un însemn special al întregii comunități. Asupra ei se vor revărsa, o dată cu sacrificiul, toate umorile și idiosincrasiiile acumulate de respectiva comunitate. Condiția ei este cu totul specială. Nefiind sacrificată, victima continuă să ființeze în ordinea normală a lucrurilor. Viitorul bărbat, care urma a fi sacrificat, continua să fie asemenea celorlalți. Pe de altă parte, din chiar momentul alegerii, el cultiva o stranie și profundă relație cu torționarul. Acesta îi va permite totul, fapt extrem de neobișnuit. Libertatea sexuală și frenezia simțurilor devin fără limită pentru tînăra victimă. Esențială este însă tratarea lui ca pe o divinitate. Viitoarea victimă era astfel imaginea vie a zeului însuși pe pămînt.

Condiția paradoxală a victimei a făcut obiectul a două cărți semnate de René Girard³³. Poate nu l-aș fi invocat în acest studiu introductiv dacă una dintre lucrările sale, *Violența și sacrul*, n-ar fi plecat tocmai de la textul lui M. Mauss și H. Hubert consacrat sacrificiului. Polemica pe care cei doi o întrețin cu Robertson Smith este reluată de Girard contra lui M. Mauss și H. Hubert. În viziunea lui René Girard, cei doi nu ar spune nimic despre originea sacrificiilor și aproape nimic despre *natura* sau *funcția* lor, „deși aceste două cuvinte figurează în titlul lucrării lor”³⁴. Teza lui R. Girard nu ne pare a fi întru totul convingătoare. Cum se justifică afirmația că M. Mauss și H. Hubert n-ar fi spus „aproape nimic” despre *natura*

33. Este vorba de *La Violence et le Sacré*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1972, și de lucrarea *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1978.

34. René Girard, *Violența și sacrul*, traducere de Sorin Antohi, București, Editura Nemira, 1995, p. 99.

sacrificiului? Nu cred că există o justificare, din moment ce R. Girard nu face decît să reia și să nuanțeze teza celor doi autori privind *natura ambivalentă* a sacrificiului. Sociologii francezi argumentează ambiguitatea sacrificiului prin chiar ambiguitatea victimei sacrificiale: „este criminal să ucizi victima pentru că ea e sacră... dar victima nu ar fi sacră dacă nu ar fi ucisă”³⁵. Pentru toți trei sacrificiul este „un lucru sfînt” de la care nu te poți abține fără a comite o neglijență gravă și, în același timp, o crimă pe care săvîrșind-o, te expui unor riscuri foarte mari.

Funcția sacrificiilor ar fi, în interpretarea lui René Girard, aceea de a aplană violențele interne ale unei comunități, înainte ca acestea să fi izbucnit. Cum? Sacrificîndu-se o ființă vie. Care anume? Oricare, cu condiția de a nu fi foarte apropiată sau foarte îndepărtată de comunității³⁶. De ce? Pentru că, în acest caz, moartea ei sacrificială ar declanșa un lanț fatal al răzbunărilor. Putea fi totuși acesta întrerupt? Da. De către cine? În societățile moderne de către *sistemul judiciar*. Apare atunci, în mod firesc, întrebarea: dar comunitățile vechi, arhaice, aveau ele un sistem judiciar? Răspunsurile sînt diferite³⁷. Atunci

35. *Ibidem*, p. 7.

36. Atunci cînd victima sacrificială este foarte *diferită* de membrii comunității sau, dimpotrivă, foarte *apropiată* sacrificiul cunoaște un desăvîrșit eșec. Un exemplu îl poate constitui personajul Herakles al lui Euripide. Eroul grec, întorcîndu-se acasă, își găsește soția și copiii pregătiți pentru a fi sacrificați de uzurpatorul Lycos. Acumulînd violența impură în urma uciderii acestuia, Herakles va trebui să oficieze un sacrificiu expiator. Vede însă sub chipul soției și al propriilor copii pe vechii săi dușmani. Prin urmare, își va sacrifica familia. A fost acesta riscul asumat al sacrificării unui om foarte apropiat și, în același timp, foarte îndepărtat (tiranul Lycos).

37. Br. Malinowski (*Crime and Custom in Savage Society*, 1926) distinge între semnele dreptului penal și civil în cadrul societăților arhaice. Concluzia autorului polonez este că, de fapt, *ideea de justiție* în sens modern este aproape inaplicabilă acestor străvechi comunități. Radcliffe-Brown (*The Andaman Islanders*, 1922) ajunge la concluzii similare. Andamanezii aveau o conștiință socială a diferenței dintre bine și rău. Totuși, pedepsirea unei crime de către comunitate nu exista. Fiecare se răzbuna personal, dacă dorea și, mai ales, dacă

cînd sistemul judiciar nu exista sau nu funcționa eficient, sacrificiul avea rolul *preventiv* în ceea ce privește violența.

Argumentația lui René Girard pleacă de la deconstrucția opiniei comune conform căreia răzbunarea ar domoli violența. Dimpotrivă, răzbunarea este cea care trebuie stinsă³⁸. O dată începută, ea ar declanșa un cerc vicios al nesfîrșitelor crime și răzbunări. Tocmai de aceea sacrificiul devine un *instrument de prevenție* contra mării violențe. Are scopul de a polariza „tendențele agresive asupra unor victime reale sau ideale, însuflețite sau neînsuflețite, dar întotdeauna *nesusceptibile* (s.n.) de a fi răzbunate”³⁹. Dimpotrivă, în societățile unde sistemul judiciar a fost viu

îndrăzne să o facă. Robert Lowie (*Primitive Society*, 1947) ia în discuție modurile de administrare a justiției în societățile primitive. Acestea se diferențiau în funcție de existența/inexistența unei „autorități centrale”. Cele care nu aveau se foloseau, în rezolvarea litigiilor, de puterea coercitivă a *grupului de înrudire*. Se pare că modelul a fost reluat, fiind prezent și în confruntările moderne dintre statele suverane.

38. Un asemenea ritual de stingere a dorinței de răzbunare este prezent și în cazul organizației secrete *Societatea Leopardului*. „Ca să poată deveni membru, fiecărui proaspăt om-leopard i se cerea să facă o jertfă de sînge, de obicei o fată de 14 ani sau mai mult, fie din familia lui, fie din aceea a soției. O dată aleasă, familia fetei era „implorată” în mod ritual pentru trupul fetei; răspunsul era, și el, ritual: *refuzul însemna sacrificiul de sine* (s.n.). În noaptea dinaintea uciderii, inițiatul și patru tovarăși alergau prin pădure, urlînd ca leoparzii. În noaptea sacrificiului, se adunau membrii organizației, purtînd măști de leopard și cuțite-ascuțite, în formă de ghiară, cu lame cu tăiș dublu. Călăul, care purta și el o blană de leopard, făcea o incizie în formă de U pe pieptul victimei, dădea la o parte pielea și cerceta organele conform ceremonialului. Apoi, corpul era spintecat în patru bucăți, fiind tăiată cîte o porție pentru fiecare membru, iar fața era despărțită de cap. *Tatălui și mamei victimei li se dăruia o bucățică din fiica lor, ceea ce însemna că ei renunțau la dreptul de a declanșa o dihonie sîngeroasă* (s.n.)” (Hans Askenasy, *Canibalismul de la sacrificiu la supraviețuire*, traducere de Irina Nicolescu, Ploiești, Editura Eleusis, 1996, p. 105). Mulți misionari europeni din Africa sînt convinși că ritualul mai supraviețuiește și astăzi în anumite ținuturi îndepărtate din Sierra Leone.

39. René Girard, *op. cit.*, p. 24.

(Grecia, Roma), sacrificiul a început să intre într-un con de umbră, dînd impresia unei jenante și inutile instituții religioase.

Nu orice violență devine eficientă în stingerea răzbunării. Apanajul aparține în exclusivitate violenței sacrificiale. Or, sacrificiul aparține sacrului. Prin urmare, violența și sacrul sînt inseparabile, conchide în raționamentul său antropologul american. Pe de altă parte, este știut faptul că funcția preventivă a sacrificiului are loc într-o atmosferă non-violentă, aproape pacifistă. Aceasta din urmă nu încetează a fi și ea sacră. În concluzie, sacrul, indiferent de funcțiile sale sociale, numește întregul (*Divinitas*) unei realități. Cuprinde în sine și justifică Binele și Răul, Adîncul și Înaltul, Lumina și Întunericul. Este o amplă unitate a contrariilor.

René Girard distinge, totuși, între violența criminală și cea pură, sacrificială. Orice sînge vărsat în afara ritualurilor este impur. Numai sîngele victimei consacrate poate avea rolul terapeutic asupra comunității. „Criza sacrificială” numește tocmai pierderea diferenței dintre violența *impură* și cea *purificatoare*. În fond, criza sacrificială este numai unul dintre chipurile disimulate ale crizei lumii moderne.

Om, înțeles ca obiect al sistemului sacrificial, apare și în cadrul *sacrificiilor de construcție* (M. Mauss, H. Hubert, *Essai...*, p. 104). Ele funcționau pe baza unei gîndiri metafizice. Conform acesteia, numai zeul este în măsură a crea liber, permanent, fără durere și consum de substanță. Omul, făptură creată, nu poate fi asemenea lui. Acesta creează, uneori remarcabil, dar niciodată desăvîrșit, doar cu durere, suferință și *sacrificiu*. Pentru ca o creație umană să poată ființa, ea trebuie însuflețită. Omul trebuie să-i sacrifice o ființă vie. O savantă analiză a acestor tipuri de sacrificii o realizează Mircea Eliade în *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*. Textul său vine în consonanță cu eseul lui M. Mauss și H. Hubert, în ceea ce privește specificul sacrificiului de construcție.

Orice lucru nou adus la ființă este o mască a morții, arată Eliade. El cere un suflet pentru a putea dăinui și deveni inofensiv. De aceea sacrificiul este absolut esențial⁴⁰. Ce se sacrifică? În primul rând, o ființă umană. Nu una oarecare, ci chiar cea mai dragă: soție, mamă, copil. Anumite spații istorice aveau o anumită preferință pentru acesta din urmă. De ce copilul? După unii autori (Taylor, Gaidoz, Sartori), spiritele copiilor fiind pure, erau mai puternice și eficiente. Puteau deveni demoni protectori ai construcției. Erau în măsură însă a vindeca și bolile bătrânilor regi. În multe tradiții, un copil era jertfit pentru însănătoșirea unui rege. Explicația nu ar sta atât într-o transfuzie magică de sânge proaspăt, cât, mai curînd, în proiectarea simbolică a bătrînului în timpurile de început. „Copilul este un simbol ecumenic al începuturilor, al lucrului nou, al evenimentelor excepționale, al trăinicieii, al eternității”⁴¹.

Dincolo de toate interpretările posibile, textul lui M. Mauss și H. Hubert ne oferă o anumită certitudine: prin sacrificii nu se căuta îndurarea Cerului, îmbunarea zeului atotstăpînitor. Dimpotrivă, se căuta revigorarea, întărirea zeului obosit sau extenuat. Acesta era și motivul pentru care, în Asia, tinerele fecioare își petreceau prima noapte în templele Marii Zeițe. Copiii nu erau zămislîți cu

40. Mentalul tradițional sud-est european (neafat în atenția specială a lui M. Mauss și H. Hubert) reține necesitatea permanentului sacrificiu. Cine stăpînește pămîntul pe care se ridică o casă, va muri. Cine trece primul peste un pod sau intră într-o clădire, de asemenea. „De aceea, în Rusia, cînd o familie se mută într-o casă nouă, cel mai bătrîn pătrunde cel dintîi. În anumite regiuni din Pacific, înainte de a intra într-o casă nouă, se zvîrl înăuntru ofrande sau preotul pătrunde și rostește rugăciuni. În Borneo, cînd un rege sau un mare șef lua în stăpînire o casă nouă, se omora un om și cu sîngele lui se stropeau stîlpii și temelile” (Mircea Eliade, „Comentarii la Legenda Meșterului Manole”, în *Drumul spre centru*, antologie de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, București, Editura Univers, 1991, p. 417).

41. Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, ed. cit., p. 420.

viitorul soț, ci cu preoții sau străinii. Prin urmare, erau diferiți, cu nimic asemănători celorlalți. În timp de moimă, secetă sau mare primejdie, acești copii erau jertfiți „cu scopul de a promova și regenera forța sacră a părintelui lor”⁴².

2) *Animalul – o constantă a sacrificiului*. Trecerea de la sacrificarea omului la cea a animalului nu s-a făcut direct. Pe de altă parte, acest repertoriu al obiectelor sacrificiului (om, animal, ofrandă vegetală) nu trebuie gîndit într-o ordine strict temporală. Sacrificiul animalului poate coexista cu cel al omului. Alteori îl poate și preceda. Succesiunea nu este deci universală și obligatorie. În cazul în care s-a realizat trecerea de la om la animal, ca obiect al sacrificiului, au existat și anumite secvențe intermediare. Una dintre acestea numea *substituția* ființei umane vii cu umbra ei. „Luarea umbrei a fost un obicei foarte răspîndit în Balcani”, scrie Mircea Eliade. „Cel căruia i s-a luat umbra și măsura a fost zidită în temelie, moare curînd”⁴³. Într-o altă secvență intermediară s-a renunțat și la îngropatul umbrei. La temelia noilor construcții se îngropau acum oase și cranii omenești. Puterea sacră a acestora era în măsură a asigura viața și durabilitatea noii construcții.

Abia în cea de-a treia secvență are loc trecerea deplină la sacrificiul animalelor. *Aśvamedha* (sacrificiul calului) rămîne emblematic nu numai pentru ritualul vedic, ci pentru orice sacrificiu animalier în general. În India, singurul în măsură a săvîrși acest sacrificiu era regele, „Suveranul universal”. „Dar roadele sacrificiului iradiau asupra întregii țări; într-adevăr, *aśvamedha* e considerată purificatoare și aducătoare de belșug și prosperitate în întregul regat”⁴⁴.

42. *Ibidem*, p. 423.

43. *Ibidem*, p. 425.

44. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, traducere și postfață de Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1992, vol. I, p. 219.

Deși motiv universal în istoria și sociologia religiilor, sacrificiul calului poate să fi fost la originea sa o sărbătoare de primăvară, un ritual specific începutului de an. „Dar noi știm că sacrificiul se repeta periodic pentru că ritmul naturii impune această periodicitate”⁴⁵, afirmă M. Mauss și H. Hubert. Ideea repetiției periodice poate fi un argument pentru justificarea originii sacrificiului într-un ritual de primăvară. Esențial rămîne însă, în orice sacrificiu animalier, sensul ultim al acestuia. Întotdeauna el urmărește însuflețirea periodică și desăvîrșirea creației divine.

3) *Ofrandele – daruri sau sacrificii?* Nici în cazul ofrandelor nu avem de a face cu o înlocuire directă a jertfelor animale. Există și aici diferite elemente de tranziție. Un exemplu îl constituie *metalul nobil*. În Mexic, de pildă, se pune la temelia caselor nou construite aur, argint și perle. Toate erau metale care conțineau forță, durată și deplină putere cosmică. Insuflau viață și trăinicie noii construcții. Cu timpul, aceste metale vor fi înlocuite cu ofrandele.

M. Mauss și H. Hubert accentuează în *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* diferența dintre sacrificiu și ofrandă. Atunci cînd „homo religiosus” aduce pe altarul templului anumite lucruri sau alimente, acestea cunosc cu certitudine o schimbare de statut ontologic. Trec din regimul profan în cel sacru. Aparțin, de acum înainte, doar preoților templului. Un asemenea tip de ofrandă poate fi interpretată ca dar. Natura celui care dăruiește rămîne, nu de puține ori, neschimbată.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul sacrificiului. Ceea ce se dăruiește are efecte directe și imediate asupra oficiantului. La sfîrșitul sacrificiului întreaga lui natură se găsește schimbată. Efectul lui nu se reduce niciodată numai la darurile oferite. „În cazul sacrificiului energiile religioase puse în joc sînt mult mai puternice, de unde și ravagiile lor”⁴⁶. Ele preiau și transmută ontologic atît

45. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 117.

46. M. Eliade, *Ibidem*, p. 13.

sacrificatorul cît și obiectele sacrificate. Întregul sistem sacrificial va sta sub semnul absolutului.

Întrebarea este care ofrande⁴⁷ pot deveni sacrificii? Oricare dintre ele, cu condiția *distrugerii*. Numai înjunghierea, sfîșierea și mistuirea acestora poate marca definitiv trecerea ofrandelor în sacrificiu. „Este evident că ofrandelor de acest gen trebuie să le fie rezervate denumirea de sacrificiu”⁴⁸, conchid M. Mauss și H. Hubert. La rîndul său, Mircea Eliade insistă și el asupra faptului că „sensul primordial al ofrandelor vegetale, cît și al acelor animale era același: promovarea construcției la rangul „făpturilor”, al existențelor care durează, care trebuie deci „însuflețite”, fie prin sufletul sau sîngele jertfei, fie prin „puterea” insuflată de anumite substanțe (aur, perle, alimente) sau efigii”⁴⁹. Imaginea pe care Eliade și-a format-o asupra ofrandelor este diferită de cea prezentată de M. Mauss și H. Hubert. După autorul român, ofrandele (vegetale sau animale) sînt forme tîrzii, simpliste și desacralizate ale sacrificiului. Chiar distruse, consacrate, ele nu se mai pot ridica la valoarea și eficiența sacrificiului uman sau animalier. Rămîn doar imagini tîrzii și palide a ceea ce sacrificiul a fost odată⁵⁰.

47. Asupra unui gen de ofrandă care devine dar sacrificial s-a oprit și Carl Gustav Jung (*Das Wandlungssymbol in der Messe*). Este vorba de Pîinea și Vinul sacru. Grîul pîinii este simbolul „numenului divin” care moare inițiativ pentru a putea apoi renaște. Vinul este lichidul stării extatice, beatifice. Împreună nasc întîiul și pe cel mai bun rod dintre toate cele posibile. El numește întreaga creație, cuprinzînd Natura, Omul și Zeul deopotrivă.

48. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 13.

49. Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, ed. cit., p. 427.

50. Semne tîrzii, uneori greu de deslușit, a unor urme sacrificiale în tradiția românească poți întîlni în recenta carte a Ofeliei Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, ed. cit., în special subcapitolul „Simbolismul sîngelui”, pp. 158-159. Amintiri ale vechilor acte sacrificiale sînt deciptate de autoare în rîndul ofrandelor tradiționale românești (brîul roșu al mamei, colacul de nuntă legat cu fir roșu, găina nașului gătită în roșu sau special aleasă de această culoare etc.).

V. Despre sacrificiul creștin

În partea ultimă a capitolului „Le sacrifice du Dieu”, M. Mauss și H. Hubert urmăresc prezențele târzii, moderne, ale vechilor sacrificii. În opinia celor doi sociologi, străvechile sacrificii nu au dispărut, ci au supraviețuit în plin creștinism. O dată ar fi vorba de sacrificiul supraviețuitor la modul general în ritualul catolic: „sacrificiul mîntuitor al zeului se perpetuează în messa zilnică”⁵¹. Altădată trimiterea la sacrificiul supraviețuitor este mai exactă: „mecanismul consacrării missei catolice este în linii generale același cu al sacrificiilor hinduse”⁵².

Motivul sacrificiului în creștinism a fost reluat, interpretat și de alți autori după publicarea cărții lui M. Mauss și H. Hubert. Unii dintre ei acceptă existența unei forme speciale de sacrificiu în creștinism, alții dimpotrivă. În *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912), C.G. Jung interpretează sacrificiul ca simbol al procesului de individuație. Eul conștient se sacrifică sub semnul totalității Sinelei. Între 1940-1941, în urma convorbirilor de la Eranos, Jung va lărgi cadrele simbolice ale sacrificiului la alchimie, vise și, mai ales, la liturgia missei creștine (*Das Wandlungssymbol in der Messe*). Astfel sacrificiul creștin îi apare autorului elvețian „cu totul diferit”. Cel ce sacrifică este, deopotrivă, *sacrificator* și *sacrificat*. Pot fi subiect creștin al acțiunii (deci sacrificator) dar, în același timp, mă pot dărui pe mine însumi în sacrificiu. Altfel spus, eu sînt și cel sacrificat. Dar pînă la ce limită eu mă pot dărui pe mine însumi? Pentru a putea răspunde trebuie să-mi cunosc întreaga amploare a dăruirii. Să știu în ce măsură mă pot identifica cu lucrul dăruit. Indiferent de realitatea acesteia, ea rămîne întotdeauna o dăruire *à fonds perdu*, fără nici o dorință de recompensă. Invers, nu mă pot dărui, adică nu pot renunța la mine însumi, dacă nu mi-am stins în prealabil orice urmă de egoism. Doar în

51. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 121.

52. *Ibidem*, p. 122.

acest sens sacrificiul se numește, scrie Jung, și *sacrificiu de sine*. El dă adevărata măsură a umanității noastre.

Cui sacrific eul conștient? Cui mă dăruiesc? Ce întîlnește Eul meu dincolo de sine însuși? O conștiință morală colectivă, cum credea Freud? Nu. Opinia publică sau un cod moral? Nicidecum. Dincolo de eul ce se sacrifică dăruindu-se se află Sinele. Întîlnirea lui cu lumea mundană și cu eul propriu este rară, episodică. Ea apare sub forma unei *întîmplări destinale* (Ștefan Afloroaei), sub mandatul căreia Sinele inconștient își face intrarea în lumea Eului conștient. Sinele este părintele sacrificator, iar Eul este fiul sacrificat. În expresie testamentară, Sinele este bătrînul Avraam pregătit să-și sacrifice fiul, iar Eul este fiul sacrificat. Avraam jertfind, simte totuși răceala cuțitului în propriul său trup. Sacrificînd este el însuși sacrificat. „Sinele înfăptuiește actul de sacrificiu asupra lui însuși”. Sacrificîndu-se, el nu cîștigă nimic. Eul, în schimb, se poate cîștiga pe sine însuși, doar în măsura în care se pierde. „Avem cu adevărat numai ceea ce dăruim”, pare a rosti în permanență acesta. Altfel spus, în termenii ortodoxismului valah, „dăruind vei dobîndi” (N. Steinhardt).

Forma ultimă, definitivă, a dăruirii o întîlnim, totuși, în creștinism. Joseph De Maistre (*Traité sur le sacrifice*, 1809) remarcă profunda mutație pe care Iisus o face cu puțință. În locul nevinovăției animalului sau a inocentului substituit vinovatului, creștinismul va pune pe „dreptul nevinovat”. Acesta va pătimi deopotrivă bucuria și suferința în așteptarea harului mîntuitor. Origene, arată De Maistre, a insistat asupra neobișnuitului din sacrificiul cristic. „Sîngele vărsat pe Golgota n-a fost folositor numai oamenilor, ci și îngerilor, astrilor și tuturor făpturilor create”. Este în joc ceea ce mai târziu Eliade numea a fi „creștinismul cosmic”. În cuprinsul lui, toate suspină așteptînd venirea de pe urmă a Mîntuitorului. Cum este însă cu puțință ca o făptură neprihănită, Fiu al Cerului, să se sacrifice pentru păcatele celor mulți? Răspunsul, crede De Maistre, este „o minune de neconceput care satisface rațiunea zdrobind-o”.

Venind chiar din interiorul teologiei, părintele Serghei Bulgakov (*La Sagesse divine et la Théanthropie*, 1944) regăsește în creștinism modelul *sacrificiului substitutiv*. „Mîntuirea este sacrificiul iubirii care se oferă pe sine pentru mîntuirea lumii”, scrie Bulgakov. Numele creștin al acestei iubiri este Iisus. Este acesta Altul absolut care se sacrifică și pentru mine? ! O asemenea întrebare este cel puțin neinspirată. De ce? Pentru că, în sacrificiul creștin, nu se mai păstrează diferența juridică, simplistă, între „al meu” și „al tău”. Iisus face cu puțință identitatea dintre „eu” și „tu”. Acel „al tău” devine acum un „al meu” mai ascuns, tainic, de puține ori cunoscut. Făptura christică se sacrifică în permanență în fiecare dintre noi. O face (și) pentru păcatele de noi săvîrșite și de ea asumate. Dar nu numai pentru aceasta. „Hristos nu este nicidecum doar un „altul” pentru fiecare om, pentru că El este Adam cel Nou care cuprinde fiecare individ uman și este omul la modul integral”⁵³.

Identitatea noastră cu Mîntuitorul este dincolo de puterea de înțelegere a minții omenești. Misterul ei poate fi sugerat, dar niciodată explicat. Motivul Sfintei Treimi – prezent și în sacrificiul creștin – potențează realitatea acestei tainice unități. Sacrificiul creștin este „iubirea care răstignește a Tatălului și iubirea răstignită a Fiului”. Ambele se împlinesc în iubirea fără prihană a Duhului veșnic și sfînt. Este în joc o kenoză (golire) sacrificială a întregii Treimi, urmată de o punere pe cruce și de o Înviere. Toate împreună dau seama cel mai bine de misterul sacrificiului substitutiv.

Marca interpretării teologice se păstrează și în textele lui Hans Urs von Balthasar⁵⁴. Autorul german reia motivul *împreună-răstignirii* lui Hristos. Or, pentru ca făptura creată să se sacrifice împreună cu mîntuitorul ei, trebuie

53. Serghei Bulgakov, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, în „Transilvania”, nr. 1-2/1993, p. 49.

54. *Sacrificiul creștin. Mîntuire și misiune* este un discurs ținut de Hans Urs von Balthasar la cea de-a 85-a „Deutsche Katholikentag” (Congres al catolicilor germani) și publicat ulterior în „Neue Klarstellungen”, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1977, pp. 158-173.

ca în „prealabil” să se fi sacrificat singură pentru acesta ! Hristos „moare împreună cu cineva care a murit deja *dinainte* (s.n.) pentru el”, scrie von Balthasar. Martirajul devine astfel o condiție esențială a sacrificiului creștin. Aș remarca faptul că nu trebuie, totuși, înțeleasă „condiția” ca pe ceva care precede în timp *împreună-sacrificiul*. De asemenea, termenul de „prealabil” nu numește nici el o situație anterioară în cuprinsul timpului. În martirajul și sacrificiul christic enstazele temporale (trecut, prezent, viitor) sînt total resemnificate. Martirajul nu precede ca o condiție esențială actul sacrificiului. Cele două se săvîrșesc numai împreună, printr-o tainică și nedisimulată conlucrare.

De o părere cu totul diferită este însă René Girard (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978). Pasa-jele neotestamentare invocate pentru a justifica concepția sacrificială a Patimii trebuie interpretate în afara sacrificiului. Nu există nici un fel de sacrificiu în creștinism ! Argumente ? Anumite fragmente testamentare de genul : „Mergeți deci, învățați ce înseamnă : Milă voiesc, iar nu jertfă” (*Matei* 9, 13). Nu sacrificiul trebuie reținut atunci cînd facem o radiografie a lumii creștine moderne, ci faptul violenței. Temeiul oricărei culturi și civilizații este, după Girard, crima, omorul originar. „Omenirea întreagă este întemeiată pe escamotarea mitică a propriei violențe, mereu proiectată asupra a noi și noi victime”⁵⁵. Violență și moarte – acestea sînt simbolurile societății moderne și nicidecum sacrificiul. De aceea metafora întregii umanități este mormîntul. Nerecunoscîndu-l, îl blamăm și-l disimulăm la nesfîrșit. Odată trebuie să acceptăm, declamă René Girard, că violența ne locuiește pe fiecare în parte și că sacrificiul este, în creștinism, o realitate mult prea puțin evidentă. Afirmațiile lui René Girard sînt mai curînd provocatoare decît convingătoare. O dată ce am înțeles că sacrificiul (asemenea fricii, erosului, sacrului) este un element consubstanțial condiției umane, cred că sîntem îndreptățiți acum să încercăm a-i desluși urmele și în cuprinsul tîrziu al timpului modern.

55. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, în „Transilvania”, nr. 1-2/1993, pp. 46-47.

VI. Trei ipostaze contemporane

Pornind de la lectura cărții lui M. Mauss și H. Hubert, a unor mituri și texte consacrate, aş vedea, în cuprinsul societății contemporane, existența a trei ipostaze sacrificiale. Le voi prezenta pe fiecare în parte, pentru a le surprinde specificul și diferențele. Ceea ce le ține însă pe toate împreună este, după părerea mea, *absența ritualului*. Fondul sacrificial se menține, dar exprimarea sa ritualică fie s-a ocultat, fie a dispărut definitiv în lumea modernă.

1) *Parcefal și sacrificiul celor neesențiale*. Mircea Eliade ne oferă o interpretare specială a mitului lui Parcefal. Ținutul unde sălășluia regele pescar, scrie Eliade, agoniza sub puterea unui neînțeles blestem. Totul era pustiu și fără de viață. Însuși regele se usca de viu pe măsura trecerii timpului. Cauza bolii lui și a întregului regat continua să fie un mister pentru toți. În momentul în care cavalerul Parcefal ajunge la castelul regelui, el se manifestă cu totul altfel decât ceilalți vizitatori. Îi pune regelui direct întrebarea esențială: unde este Potirul, Sfântul Graal? Ca prin minune, prin simpla rostire a întrebării, întregul ținut și-a revenit.

Parcefal își *sacrificase* orice curiozitate, oprindu-se numai asupra întrebării esențiale. Ea era așteptată. Simpla sa formulare a fost suficientă pentru ca efectul să devină evident. De prezența lui s-a bucurat nu numai regele și curtea, ci întreg cosmosul. Putem înțelege din acest mit că, de fapt, „firea întreagă suferă de nepăsarea omului față de întrebarea centrală”⁵⁶.

Tîlcul acestui mit este astăzi neobișnuit de actual. Din nefericire, puțini dintre noi mai gîndesc și formulează întrebările esențiale (despre originea omului, sensul vieții, taina iubirii, misterul morții). Celorlalți, ele au început să nu le mai spună nimic nou. Astăzi aceste întrebări sînt

56. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 167.

considerate drept „fosile vii”, idei de o splendidă inactualitate. Esențiale au ajuns întrebările viețuirii și supraviețuirii în timpul de tranziție. Ele ne sînt administrate eficace, în porții bine drămuite, zi de zi. Tocmai de aceea aş crede că este bine venită o privire sacrificială peste cenușul de zi cu zi. În ultimă instanță este important *cum* spui, dar esențial rămîne, în continuare, ceea *ce* spui. Contează enorm dacă rostești o *întrebare esențială*, sau te risipești în iluziile, uneori diabolice, ale glosso-gonicului...

2) *Sacrificiul interior*. În *Aranyaka*, (textele „de pădure”), vechii hinduși propuneau un alt tip de sacrificiu. El nu mai era acum orientat în afară și nici nu mai era adresat zeilor „de dincolo”. Noul sacrificiu este destinat zeilor din propriul trup. El devine interior. „Dacă într-un sacrificiu vedic li se oferă zeilor *soma*, unt topit și foc sacru, în practica ascetică li se oferă un „sacrificiu interior” în care funcțiile fiziologice se substituie libațiilor și obiectelor rituale”⁵⁷. Respirația și ritmul firesc al trupului sînt acum sacrificate. Suflul respiratoriu este jertfit cuvîntului, și invers. Deci, faptul obișnuit al vieții (respirația, simpla rostire a cuvintelor) va lua acum forma unui sacrificiu. Respirația nu mai este naturală, adică haotică, întâmplătoare. Este sacrificată, ritmată și deplin conștientizată. Mîntea și limbajul la fel.

Dacă toate acestea se pot sacrifica, atunci de ce n-am putea jertfi și fapta socială, acțiunea orientată asupra Celuilalt? *Bhagavad-Gita*, cartea a VII-a din *Mahabharata*, consideră că faptul acesta este posibil. Cum? Săvîrșind totul ca un ritual sacru. Orice profesiune sau acțiune socială poate fi transmutată în „dinamisme transpersonale”. Ce înseamnă aceasta? Nimic altceva decât a acționa ca și cum ai face-o în locul celuilalt, renunțînd la fructul actelor tale. Totul devine atunci sacrificiu. Orice urmă de pragmatism este ștearsă. Actul social ajunge a fi săvîrșit cu totul special: acționăm ca și cum nu noi am acționa ci,

57. Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, traducere de Walter Fotescu, București, Editura Humanitas, 1993, p. 103.

mijlocindu-se de noi, un zeu tăcut și îndepărtat și-ar face simțită prezența. Vechii hinduși erau convinși că numai un asemenea tip de acțiune socială ocolește păcatul și eliberează spiritul. Orice poate deveni, în acest sens, sacrificiu : arta, rugăciunea sau simpla profesie⁵⁸.

Un asemenea tip de sacrificiu nu ne pare a fi nici actual, nici inactual. El este etern, permanent. În timpul modern trebuie doar să-l scoatem la lumină din întunericul uitării. Eugenio d'Ors a fost unul dintre scriitorii care au reușit să-l reînvie. În fiecare noapte de Anul Nou, spaniolul își ardea o pagină proaspăt scrisă. Nu una oarecare, ci pe cea mai reușită. Cui se adresa acest sacrificiu ? În nici un caz neantului, neființei. Un asemenea tip de „sacrificiu” este propriu celor mulți, dar nicidecum lui Eugenio d'Ors. Omul obișnuit este cel prost situat în economia sacrificiului : „așa se întâmplă cu toți : «sacrificăm» ceea ce e mai bun din noi, din arta sau gândurile noastre, jertfim neconținut neantului”⁵⁹, scrie Mircea Eliade. Adevăratul sacrificiu este numai cel orientat în sensul vieții și al luminii absolute. Jertfind, asemenea lui Eugenio d'Ors, cânta din cele mai bune pagini ale noastre, le dăruim de fapt celui care le-a făcut cu putință. Lui Dumnezeu.

3) *Sacrificiul ritualic*. Ioan Kalov, călugărul ucenic al bătrânului Pamvo, ascultând cuvântul duhovnicului său, uda zilnic un pom uscat, aflat undeva pe un vîrf golaș de munte. Asemenea unui Sisif modern, tînărul ucenic urca în fiecare dimineață, devreme în zori, imensul munte pentru a-i stropi neroditorul pom. Muncile acestea absurde și seci se întrerupeau numai o dată cu lăsarea

58. Această intuiție orientală este prezentă și în alte spații simbolice („arta este rugăciunea mea”, scria Andrei Tarkovski). În spațiul românesc, ea poate fi exemplificată prin teatrul lui Andrei Șerban. Acest regizor cerea, în permanență, actorilor să joace teatru ca și cum ar oficia un ritual din templu. În ambele situații, simpla profesiune (de regizor și de actor) ajunge să fie exercitată cu deplină detașare și renunțându-se la fructul actelor. Ea devine un sacrificiu.

59. M. Eliade, *Fragmentarium*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 14.

întunericului, pentru ca a doua zi în zori să reînceapă. Totul era hilar, ridicol și perfect inutil. Oricare dintre noi se poate ușor convinge de absurditatea acestor fapte călugărești. Nu există în lumea bunului Dumnezeu o sminteală mai mare decât să-ți închipui că ceva ar fi cu neputință. Greu de crezut că un bătrîn cucernic, precum Pamvo, ar putea cere cuiva să administreze gospodărește o frecție unui picior de lemn sau să ude în permanență rădăcinile moarte ale unui pom uscat.

Și, totuși, dreptatea a fost de partea bătrînului ascet. Într-o dimineață, urcînd ca de obicei muntele, Ioan Kalov a găsit pomul înfrunzit ! Andrei Tarkovski a reluat motivul acestui tip de sacrificiu. În ultimul său film (intitulat chiar *Sacrificiul*), Tarkovski pune gîndul călugărului în gura unui personaj modern : „Știi, uneori îmi spun că, dacă am face în fiecare zi, exact în același moment, unul și același lucru, ca un *ritual* (s.n.), neabătut, sistematic, în fiecare zi, constant, exact în același moment, lumea s-ar schimba. Ceva s-ar schimba în ea, nu poate fi altfel”⁶⁰.

Doar fapta umană, aparent nesemnificativă, însă săvîrșită ritualic și cu credință, ar putea face munții să se miște și pomii uscați să înfrunzească. Poate fi acesta sacrificiul nostru cel de toate zilele. El ne cere permanenta urcare a muntelui și udarea zilnică a rădăcinilor unui pom uscat. Atît.

Nicu Gavriluță

60. Andrei Tarkovski, *Sacrificiul*, în „Transilvania”, nr. 1-2/1993, p. 114.

Eseu despre natura și funcția sacrificiului

În această lucrare ne-am propus să definim natura și funcția sacrificiului în cadrul culturii umane. Pentru a face acest lucru, vom analiza diferite teorii ale sacrificiului, începând de la cele mai vechi până la cele mai recente. Vom începe cu teoriile antice, care văd în sacrificiu o formă de comunicare cu divinitățile, și vom continua cu teoriile moderne, care văd în sacrificiu o formă de comunicare cu societatea. În cele din urmă, vom încerca să sintetizăm aceste teorii și să propunem o nouă teorie a sacrificiului.

Una dintre cele mai vechi teorii ale sacrificiului este cea a lui Frazer, care vede în sacrificiu o formă de magie. El susține că sacrificiul este o act de magie, care are ca scop să influențeze cursul evenimentelor din lume. El vede în sacrificiu o formă de magie, care are ca scop să influențeze cursul evenimentelor din lume.

Alte teorii văd în sacrificiu o formă de comunicare cu divinitățile. Ele susțin că sacrificiul este o act de comunicare, care are ca scop să stabilească o relație cu divinitățile. Ele văd în sacrificiu o formă de comunicare, care are ca scop să stabilească o relație cu divinitățile.

Esu despre natura si functia sacrificiului

În această lucrare, ne-am propus să definim natura și funcția socială ale sacrificiului¹. Inițiativa ar fi ambițioasă, dacă nu ar fi pregătit-o cercetările lui Tylor, Robertson Smith și ale lui Frazer. Sîntem conștienți de tot ceea ce le datorăm. Dar alte studii ne permit să propunem o teorie diferită de a lor și care ni se pare mai comprehensivă. De altminteri, nici nu ne gîndim să o prezentăm altfel decît ca pe o ipoteză provizorie : asupra unui subiect atît de vast și atît de complex, informațiile noi nu vor întîrzia să ne determine în viitor modificarea ideilor noastre actuale. Dar, păstrînd aceste rezerve formale, ne-am gîndit că ar putea fi util să coordonăm faptele de care dispunem și să dăm o viziune de ansamblu asupra lor.

Nu ne vom opri la istoria concepțiilor vechi și populare asupra sacrificiului-dar, a sacrificiului-hrană, a sacrificiului-contract și la studierea consecințelor pe care le pot avea asupra ritualului, oricît ar fi de interesante. Teoriile sacrificiului sînt la fel de vechi ca religiile ; dar pentru a le găsi pe cele științifice, trebuie să coborîm pînă la anii din urmă. Școlii antropologice și, mai ales, reprezentanților englezi le revine meritul de a le fi elaborat.

Sub influența paralelă a lui Bastian, Spencer și Darwin, Tylor², comparînd fapte luate de la rase și civilizații diferite, a imaginat o geneză a formelor sacrificiului. Sacrificiul, după acest autor, este la origine un dar făcut de sălbatic ființelor supranaturale pe care

1. Extras din „Année sociologique”, 2, vol. 2, 1899, pp. 29-138.
2. *Civilisation primitive*, II, cap. XVIII.

trebuie să și le-apropie. Apoi, când zeii au crescut și s-au îndepărtat de om, necesitatea de a continua transmiterea acestui dar a dus la apariția riturilor sacrificiale, destinate să facă în așa fel încât lucrurile spiritualizate să ajungă pînă la ființele spirituale. Darului i-a urmat omagiul, în care credinciosul nu a mai păstrat nici o speranță de întoarcere. De aici și pînă la transformarea sacrificiului în uitare de sine și renunțare nu mai era decît un pas ; astfel, în evoluția sa, ritul a trecut de la daruri ale sălbaticilor la sacrificiul de sine. – Dar dacă această teorie descria bine fazele dezvoltării morale a fenomenului, în schimb nu îi explica mecanismul. Pe scurt, ea nu făcea decît să reproducă într-un limbaj determinat vechile concepții populare. Fără îndoială, conținea prin ea însăși o parte de adevăr istoric. Este sigur că sacrificiile au fost, în general, într-un anume grad, daruri³ conferindu-i credinciosului drepturi asupra zeului său. De asemenea, ele au folosit la hrănirea divinităților. Dar nu era suficientă constatarea faptului ; trebuia să se dea seamă de aceasta.

În realitate, R. Smith⁴ a fost primul care a încercat să dea o explicație logică a sacrificiului. El se inspira din descoperirea recentă a totemismului⁵. Așa cum organizarea clanului totemic îi explicase familia arabă și semitică⁶, tot astfel el a vrut să vadă în practicile cultului totemic originea sacrificiului. În totemism, totemul sau

zeul este înrudit cu adoratorii săi ; ei au aceeași carne și același sînge ; ritul își propune să întrețină și să garanteze viața comună care îi animă și asocierea care îi leagă. La nevoie, el restabilește unitatea. „Alianța prin sînge” și „masa în comun” sînt mijloacele cele mai simple pentru a ajunge la acest rezultat. Or, sacrificiul nu diferă de aceste practici în opinia lui R. Smith. Pentru el, era o masă la care credincioșii, mîncînd totemul, și-l asimilau, se identificau cu el, se aliau între ei sau cu el. Uciderea sacrificială nu avea alt scop decît să permită consumarea unui animal sacru și, în consecință, interzis. Din sacrificiul comunial R. Smith deduce sacrificiile expiatorii sau propițiatorii, adică *piacula*, și sacrificiile-daruri sau răsplată. Expierea nu este, după părerea lui, decît restabilirea alianței rupte ; or, sacrificiul totemic avea tot efectele unui rit expiatoriu. De altfel, el găsește această virtute în toate sacrificiile, chiar după dispariția totală a totemismului.

Rămînea de explicat de ce victima, inițial împărțită și mîncată de către credincioși, era în general distrusă în întregime în *piacula*. Și aceasta pentru că, din momentul în care vechile totemuri au fost înlocuite de animalele domestice în cultul popoarelor de păstori, ele nu au mai figurat în sacrificii decît rareori și în circumstanțe deosebit de grave. Ca urmare, ele au apărut drept prea sacre pentru ca profanii să le poată atinge : doar preoții mîncau din ele sau, la fel de bine, totul era făcut să dispară. În acest caz, extrema sfințenie a victimei a sfîrșit prin a se transforma în impuritate ; caracterul ambiguu al lucrurilor sacre, pe care R. Smith îl pusese admirabil în lumină, îi permitea să explice ușor în ce fel putuse să se producă o asemenea transformare. Apoi, când înrudirea dintre oameni și animale a încetat să fie inteligibilă pentru semiți, sacrificiul uman a înlocuit sacrificiul animalier, pentru că de acum înainte era singurul mijloc de a stabili un schimb direct de sînge între clan și zeu. Însă atunci,

3. Vezi o broșură puțin cam superficială de Nitzsch, *Idee und Stufen des Opferkultus*, Kiel, 1889. În fond, acestei teorii i s-au alăturat succesiv cei doi autori care i-au adresat lui R. Smith cele mai puternice critici : Wilken (*Over eine Nieuwe Theorie des Offers*, De Gids, 1891, pp. 535 și urm.) ; Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, „Rev. d'hist. des relig.”, 1897-1898.

4. Art. „Sacrifice”, in *Encyclopaedia Britannica*. – *Religion of Semites*, Gifford Lectures, ed. I – 1890, ed. a II-a – 1894.

5. Articol de Mac Lennan, *Plant and Animal Workshop*, „Fortnightly Review”, 1869, 1870.

6. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1884, Cambridge.

ideile și obiceiurile care protejau viața indivizilor în societate, interzicând antropofagia, au făcut să cadă în desuetudine masa sacrificială.

În același timp, puțin câte puțin, însuși caracterul sacru al animalelor domestice, profanate zilnic pentru hrana omului, avea să se șteargă. Divinitatea s-a detașat de formele sale animale. Victima, îndepărtându-se de zeu, s-a apropiat de om, proprietarul turmei. În acest moment, pentru a explica ofranda care era făcută, ea a fost reprezentată ca un dar al omului pentru zei. Astfel a luat naștere sacrificiul-dar. În același timp, asemănarea dintre riturile vinei și ritul sacrificial, vărsarea de sânge, care se regăsea de o parte și de alta, au conferit un caracter penal comuniunilor piaculare ale originii și le-a transformat în sacrificii expiatorii.

Acestor cercetări li se adaugă pe de o parte lucrările lui Frazer și, pe de altă parte, teoriile lui Jevons. Mai circumspecte asupra anumitor puncte, acestea din urmă sînt, în general, o exagerare teologică a doctrinei lui Smith⁷. Cît despre Frazer⁸, el le adaugă o dezvoltare importantă. Explicarea sacrificiului zeului a rămas rudimentară la Smith. Fără să-i tăgăduim caracterul naturalist, el făcea din acesta un *piaculum* de ordin superior. Vechea idee a înrudirii victimei totemice și a zeilor supraviețuia pentru a explica sacrificiile anuale; ele comemorau și reeditau o dramă al cărei zeu era victima. Frazer a recunoscut asemănarea existentă între acești zei sacrificați și demonii agrari ai lui Mannhardt⁹. El a făcut o apropiere între sacrificiul totemic și uciderea ritualică a spiritelor vegetale; a arătat în ce fel, din sacrificiu și din masa comună, unde se considera

7. *Introduction to the History of Religion*, 1896. Pentru restricții, vezi pp. 111, 115, 160. – Sydney Hartland a fost de acord cu teoria lui R. Smith (*Legend of Perseus*, vol. II, cap. XV).

8. Frazer, *Golden Bough*, cap. III.

9. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 vol., Berlin, 1875; *id.*, *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884.

că are loc o identificare cu zeii, a rezultat sacrificiul agrar în care, pentru a se realiza unirea cu zeul câmpurilor la sfîrșitul vieții sale anuale, acesta era ucis, apoi mîncat. În același timp, el a constatat că deseori bătrînul zeu astfel sacrificat părea – poate din cauza tabuurilor de care era încărcat – să ia cu el boala, moartea, păcatul și juca rolul de victimă expiatorie, de țap ispășitor. Dar chiar dacă ideea de excludere a fost remarcată în aceste sacrificii, expierea părea să iasă din comuniune. Frazer și-a propus mai degrabă să completeze teoria lui Smith decît să o discute.

Marele defect al acestui sistem este acela de a dori să aducă formele atît de multiple ale sacrificiului la unitatea unui principiu arbitrar ales. Pentru început, universalitatea totemismului, punct de plecare al întregii teorii, este un postulat. Totemismul nu apare în stare pură decît la cîteva triburi izolate din Australia și America. A-l pune la baza tuturor cultelor teriomorfe înseamnă să facem o presupunere, poate inutilă și care este, în orice caz, imposibil de verificat. Mai ales, sînt greu de găsit sacrificii propriu-zis totemice. Frazer însuși a recunoscut că, deseori, victima totemică era aceea a unui sacrificiu agrar. În alte cazuri, pretensele totemuri sînt reprezentantele unei specii de animale de care depinde viața tribului, indiferent că este o specie domesticită, că este vînatul preferat sau, dimpotrivă, cel deosebit de temut. Descrierea minuțioasă a unui anumit număr din aceste ceremonii ar fi minimum necesar; or, este exact ceea ce lipsește.

Dar să acceptăm o clipă această primă ipoteză, oricît de contestabilă ar fi ea. Însăși dezvoltarea demonstrației este criticabilă. Punctul delicat al doctrinei îl constituie succesiunea istorică și derivarea logică pe care Smith pretinde să le stabilească între sacrificiul comunal și alte tipuri de sacrificiu. Or, nimic nu este mai îndoielnic. Orice încercare de cronologie comparată a sacrificiilor arabe, evreiești sau altele studiate

de el este în mod fatal ruinătoare. Formele aparent cele mai simple nu sînt cunoscute decît din texte recente. În plus, simplitatea poate să rezulte din insuficiența documentelor. În orice caz, ea nu implică nici o prioritate. Dacă ne mulțumim cu informațiile istorice și etnografice, găsim peste tot *piaculum* alături de comuniune. De altfel, acest termen vag de *piaculum* îi permite lui Smith să descrie, în aceeași rubrică și în aceiași termeni, purificările, sacrificiile pentru cîștigarea zeului și expierile, și tocmai această confuzie îl împiedică să analizeze sacrificiul expiatoriu. Cu siguranță, aceste sacrificii sînt în general urmate de o reconciliere cu zeul; o masă sacrificială, o stropire cu sînge, o oncțiune restabilesc alianța. Numai că, pentru Smith, doar în riturile comunale înseși rezidă virtutea purificatoare a acestor tipuri de sacrificii; ideea de expiere este deci absorbită în ideea de comuniune. Fără îndoială, el constată, în cîteva forme extreme sau simplificate, ceva pe care nu îndrăznește să-l lege de comuniune, un fel de exorcism, de expulzare a unui caracter malefic. Dar, în opinia lui, sînt procedee magice care nu au nimic sacrificial și dă explicații erudite și ingenioase în legătură cu introducerea lor tîrzie în mecanismul sacrificiului. Or, exact cu aceasta nu putem fi de acord. Unul dintre scopurile acestei lucrări este acela de a arăta că eliminarea unui caracter sacru, pur sau impur, este o rotiță primitivă a sacrificiului, la fel de primitivă și de ireductibilă ca și comuniunea. Dacă sistemul sacrificial are unitatea sa, ea trebuie căutată în altă parte.

Greșeala lui R. Smith a fost mai ales una de metodă. În loc să analizeze sistemul ritualului semitic în complexitatea sa originară, el s-a limitat mai degrabă la a grupa genealogic faptele, după raporturile de analogie pe care credea că le observă între ele. De altfel, aceasta este o trăsătură comună a antropologilor englezi, preocupați în primul rînd să acumuleze și să claseze

documente. În ce ne privește, nu vrem să alcătuim, la rîndul nostru, o enciclopedie pe care ne-ar fi imposibil să o facem completă și care, venind după a lor, nu ar fi utilă. Noi ne vom strădui să studiem bine faptele tipice. Aceste fapte le vom lua îndeosebi din textele sanscrite și din Biblie. Sîntem departe de a deține documente de aceeași valoare asupra sacrificiilor grecești și romane. Apropiind informațiile împrăstiate, furnizate de inscripții și de autori, nu reconstituim decît un ritual disparat. Dimpotrivă, în Biblie și în textele hinduse avem ansambluri de doctrine ce aparțin unei epoci determinate. Documentul este direct, redactat de actorii înșiși, în limba lor, chiar în spiritul în care ei îndeplineau aceste rituri, dacă nu chiar cu o conștiință întotdeauna foarte clară cu privire la originea și motivația actelor lor.

Fără îndoială, atunci cînd este vorba să ajungem la a distinge între formele simple și elementare ale unei instituții, este supărător să luăm ca punct de plecare al cercetării ritualuri complicate, recente, comentate și probabil deformate de o teologie savantă. Dar în această ordine a faptelor, orice cercetare pur istorică este zadarnică. Vechimea textelor sau a faptelor raportate, barbaria relativă a popoarelor, simplitatea aparentă a riturilor sînt indicii cronologice înșelătoare. Este exagerat să căutăm într-un șir de versuri din *Iliada* o imagine aproximativă a sacrificiului grec primitiv; ele nu sînt de-ajuns nici măcar pentru a da o idee exactă asupra sacrificiului în timpurile homerice. Nu analizăm cele mai vechi rituri decît prin documentele literare, vagi și incomplete, prin reminiscențe parțiale și mincinoase, tradiții infidele. În egală măsură, este imposibil să cerem doar etnografiei schema instituțiilor primitive. Trunchiate, în general, de o observație grăbită sau denaturată prin precizia limbilor noastre, faptele înregistrate de etnografi nu capătă valoare decît dacă sînt apropiate de documente mai precise și mai complete.

Deci nu ne gândim să facem aici istoria și geneza sacrificiului și, dacă ni se întâmplă să vorbim despre anterioritate, va fi vorba despre anterioritatea logică și nu despre anterioritatea istorică. Și aceasta nu pentru că ne-am refuza dreptul de a face apel fie la textele clasice, fie la etnologie, pentru a ne clarifica analizele și a controla generalitatea concluziilor noastre. Dar, în loc să ne îndreptăm studiul asupra grupelor de fapte artificial formate, vom avea, în riturile definite și complete pe care le vom studia, ansambluri date, sisteme naturale de rituri ce se impun a fi observate. Astfel constrânși de texte, vom fi mai puțin expuși omisiunilor și clasificărilor arbitrare. În sfârșit, cum cele două religii care vor constitui nucleul investigației noastre sînt foarte diferite, din moment ce una ajunge la monoteism, iar cealaltă la panteism, putem spera, comparîndu-le, să ajungem la niște concluzii destul de generale¹⁰.

10. Înainte de toate, trebuie să indicăm textele de care ne servim și atitudinea noastră critică în privința lor. – Documentele ritualului *vedic* se împart în: *Veda* sau *Samhitā*, *Brāhmaṇa* și *Sūtra*. Aceste *Samhitā* sînt culegeri de imnuri și formule recitate în timpul riturilor. *Brāhmaṇa* sînt comentariile mitologice și teologice asupra riturilor. *Sūtra* sînt manuale ritualice. Deși fiecare din aceste grupuri de texte se bazează pe celălalt, ca o serie de straturi succesive dintre care cel mai vechi ar fi *Veda* (vezi Max Müller, *Sanskrit Lit.*, pp. 572 și urm.), putem – o dată cu tradiția hindusă, pe care indianiștii tind din ce în ce mai mult să o adopte – să le considerăm ca formînd toate un bloc și completîndu-se unul pe celălalt. Fără să le atribuim date precise, chiar apropiate, putem spune că ele sînt de neînțeles unele fără celelalte. Sensul rugăciunilor, părerile brahmanilor, actele lor sînt absolut solidare, iar semnificația faptelor nu poate fi dată decît prin compararea neîncetată a tuturor acestor texte. Cele din urmă se împart după funcțiile preoților care le utilizează și după diversele clanuri brahmanice. Ne-am folosit de următoarele: I. Școlile recitatorului: *Rg Veda* [X] (= *R. V.*), culegere de imnuri folosite de *hotṛ* (nu vrem să spunem că nu conține decît imnuri ritualice, nici că este de dată recentă), ed. a II-a, Max Müller; traducere Ludwig; apoi, printre alte texte ale acestei școli, *Aitareya Brāhmaṇa* (= *Ait. B.*), ed. Aufrecht (citată de *Adhyaya* și *Khaṇḍa*), traducere Haug; ca *Sūtra* a uneia din ramurile

I. Definirea și unitatea sistemului sacrificial

Dar, înainte de a merge mai departe, este important să dăm o definiție exterioară a faptelor pe care le desemnăm sub numele de sacrificiu.

Cuvîntul sacrificiu ne sugerează imediat ideea de consacrare și am putea fi determinați să credem că cele două noțiuni se confundă. Într-adevăr, este sigur că sacrificiul implică întotdeauna o consacrare; în orice sacrificiu, un obiect trece din domeniul comun în domeniul religios: el este consacrat. Dar nu toate

acestei școli. *Āśvalāyana śrauta sūtra*, ed. Bibl. Ind. (= *Āśv. śr. sū.*). – II. Școlile oficianților. a) Școala *Yajur Veda* „Albă” (*Vājasaneyins*) cu textele editate de Weber: *Vājasaneyi-Samhitā* (= *V. S.*), *Veda* formulelor; *Śatapatha Brāhmaṇa* (= *Śat. Br.*), trad. Eggeling în *Sacred Books of the East* (*S. B. E.*), XII, XIII, XLI, XLVI; *Kātyāyana śrauta-sūtra* (= *Kāt. śr. sū.*); – b) Școala *Yajur Veda* „Neagră” (*Taittirīyas*): *Taittirīya Samhitā* (= *T. S.*), ed. Weber, *Indische Studien*, XI și XII, conține formulele și *Brāhmaṇa*; *Taittirīya Brāhmaṇa* (*T. B.*) conține și ea formulele și *Brāhmaṇa*; *Āpastamba-śrauta-sūtra* (ed. Garbe), al cărei ritual l-am urmărit în mod special. – Acestor texte li se suprapun cele din ritualul casnic, *grhya sūtras* ale diverselor școli (trad. Oldenberg în *S. B. E.* XXIX, XXX). – Alături de ele se găsește seria textelor atharvanice (ale brahmanului). *Atharva-Veda* (= *A. V.*), *Veda* incantațiilor, ed. Whitney și Roth; traduceri: culegere, Bloomfield în *S. B. E.* XLVIII; cărțile VIII-XIII, vezi Henry, *Kauśika sūtra* (= *Kauś. sū.*), ed. Bloomfield. – Studiul nostru referitor la ritualul hindus ar fi fost imposibil fără cărțile lui Schwab și Hillebrandt și fără asistența personală a domnilor Caland, Winternitz și Sylvain Lévi, profesorii unuia dintre noi.

Pentru studiul nostru referitor la sacrificiul biblic, vom lua drept bază Pentateuhul. Nu vom încerca să împrumutăm de la critica biblică elementele unei istorii de rituri sacrificiale evreiești. Mai întîi, materialele sînt, din perspectiva noastră,

consacrările sînt de aceeași natură. Există unele care își epuizează efectele asupra obiectului consacrat, oricare ar fi el, om sau lucru. De exemplu, cazul ungerii. Este uns un rege? Doar personalitatea religioasă a regelui este modificată; în afara ei, nimic nu s-a schimbat. Dimpotrivă, în sacrificiu, consacrarea iradiază dincolo de lucrul consacrat; printre altele, ea atinge persoana morală care susține ceremonia. Credinciosul care a oferit victima, obiectul consacrării, nu este la sfîrșitul operației ce era la început. El a căpătat un caracter

insuficiente. Apoi, dacă noi credem că critica biblică poate constitui istoria textelor, refuzăm să confundăm această istorie cu cea a faptelor. În particular, oricare ar fi data redactării Leviticului și a *Priestercodex*-ului în general, vîrsta textului nu are, după părerea noastră, în mod necesar vîrsta ritului; trăsăturile ritualului poate că nu au fost fixate decît tîrziu, dar ele existau înainte de a fi înregistrate. Astfel că am putut evita să punem, în legătură cu fiecare rit, problema de a ști dacă el aparține sau nu unui ritual vechi. Privind fragilitatea unui anumit număr de concluzii ale școlii critice, vezi Halévy, *Rev. Sémitique*, 1898, pp. 1 și urm., 97 și urm., 193 și urm., 289 și urm., 1899, pp. 1 și urm. — Asupra sacrificiului evreiesc, vezi lucrările generale: Munk, *Palestine*, Paris, 1845; — Nowack, *Lehrbuch der Hebräischen Archaeologie*, 1894, II, pp. 138 și urm.; — Benzinger, *Hebräische Archaeologie*, pp. 431 și urm., 1894; lucrări speciale: Hupfeld, *De prima et vera festorum apud Hebraeos ratione*, Progr. Halle, 1851; — Riehm, „Ueber das Schuldopfer”, *Theol. Studien und Kritiken*, 1854; Rinck, „Ueber das Schuldopfer”, *ibid.*, 1855; — J. Bachmann, *Die Festgesetze des Pentateuchs*, Berl., 1858; — Kurtz, *Der alttestamentliche Opferkultus*, Mitau, 1862; — Riehm, „Der Begriff der Sühne”, *Theol. St. Krit.*, 1877; — Orelli, *Einige Alttestamentl. Prämissen zur Neutest. Versöhnungslehre*, „Zeitsch. f. Christ. Wissen. u. Christl. Leben”, 1884; — Müller, *Kritischer Versuch über den Ursprung und die Geschichtliche Entwicklung des Pessach und Mazzothfestes*. Inaug. Diss., Bonn, 1884. — Schmoller, „Das Wesen der Sühne in der Alttestam. Opfertora”. *Theol. St. u. Krit.*, 1891; — Fölck, *De Nonnullis Veteris Testamenti Prophetarum locis etc.*, Progr. Dorpat, 1893; — Br. Baentsch, *Das Heiligkeitgesetz etc.*, Erfurt, 1893; — Kamphausen, *Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, 1896, Progr. Univ. Bonn. — Asupra textelor evanghelice privind sacrificiul, vezi Berdmore Compton, *Sacrifice*, Lond., 1896.

religios pe care nu-l avea sau s-a eliberat de un caracter defavorabil de care era lovit; el s-a ridicat la o stare de grație sau a ieșit dintr-o stare de păcat. Și într-un caz, și în celălalt, din punct de vedere religios, el s-a schimbat.

*Numim sacrificant subiectul care primește astfel beneficiile sacrificiului sau îi suportă efectele*¹¹. Acest subiect este cînd un individ¹², cînd o colectivitate¹³, familie, clan, trib, națiune, societate secretă. Cînd este o colectivitate, se întîmplă ca grupul să îndeplinească în mod colectiv oficiul de sacrificant, adică să asiste *in corpore* la sacrificiu¹⁴; dar uneori, el își deleagă unul dintre membri, care acționează în locul său. Astfel că familia este în general reprezentată prin șeful său¹⁵, societatea prin judecătorii¹⁶ săi. Este o primă treaptă în

11. *Yajamāna* din textele sanscrite. Să remarcăm folosirea acestui cuvînt, participiu prezent mediu al verbului *yaj* (a sacrifica). Sacrificantul este, pentru autorii hinduși, cel care așteaptă o întoarcere asupra sa a efectului actelor sale. (A se apropia formula vedică „noi care sacrificăm pentru noi”, *ye yajāmabe*, de formula avestică *yazamaide*. Vezi Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, p. 11). — Aceste *beneficii* ale sacrificiului sînt, după părerea noastră, consecințele necesare ale ritului. Ele nu se datorează unei voințe divine libere pe care teologia a intercalat-o puțin cîte puțin între actul religios și urmările sale. De acum înainte, se va înțelege că neglijăm un anumit număr de chestiuni care implică ipoteza sacrificiului-dar și intervenția zeilor strict personali.
12. Este o situație normală în sacrificiul hindus, care este, pe cît de riguros posibil, individual.
13. De exemplu, *Il. A.*, 313 și urm.
14. Este cazul, în special, al sacrificiilor cu adevărat totemice și al celor în care grupul îndeplinește el însuși rolul de sacrificator, ucide, sfîșie și devorează victima; în sfîrșit, al unui mare număr de sacrificii umane, mai ales cele ale endocanibalismului. Dar, deseori, simplul fapt de a asista este suficient.
15. În India antică, stăpînul casei (*gr̥hapati*) sacrifică uneori pentru toată familia. Cînd nu este decît participant la ceremonie, familia lui și soția sa (aceasta din urmă asistînd la marile sacrificii) suportă anumite efecte.
16. După Iezechiel, prințul (*nasi* = exilarh) trebuia să susțină sacrificiul sărbătorilor, să furnizeze libațiile și victima; Iezechiel 45, 17; 2. Cron. 31, 3.

acea serie de reprezentări pe care le întâlnim la fiecare din etapele sacrificiului.

Totuși, sînt cazuri în care iradierea consacării sacrificiale nu se face în mod direct simțită asupra sacrificantului însuși, ci asupra anumitor lucruri care țin mai mult sau mai puțin direct de persoana sa. În sacrificiul care are loc cu ocazia construirii unei case¹⁷, casa este cea afectată, iar calitatea pe care o capătă astfel poate supraviețui proprietarului actual. În alte cazuri, este vorba despre cîmpul sacrificantului, rîul pe care trebuie să-l treacă, jurămîntul pe care îl depune, alianța pe care o încheie etc. Vom numi *obiecte ale sacrificiului* acele tipuri de lucruri pentru care are loc sacrificiul. De altfel, este important să remarcăm că și sacrificantul este atins chiar în virtutea prezenței sale la sacrificiu sau în funcție de implicarea sau de interesul pe care i-l acordă. Acțiunea iradiantă a sacrificiului este aici deosebit de sensibilă; căci el produce un dublu efect, unul asupra obiectului pentru care este oferit și asupra căruia se exercită acțiunea, celălalt asupra persoanei morale care dorește și provoacă acest efect. Uneori, el nu este util decît cu condiția de a avea acest dublu rezultat. Cînd capul familiei face un sacrificiu pentru inaugurarea casei sale, este necesar nu numai ca acea casă să-i poată primi familia, dar și ca familia să fie în stare să intre în casă¹⁸.

Se vede care este trăsătura distinctivă a consacării în sacrificiu; și anume, lucrul consacrat servește drept intermediar între sacrificant, sau obiectul care trebuie să primească efectele utile ale sacrificiului, și divinitatea căreia îi este adresat în general sacrificiul. Omul și zeul nu sînt în contact direct. Prin aceasta, sacrificiul se distinge de majoritatea faptelor desemnate sub numele de alianță prin sînge, în care se produce, prin schim-

17. Vezi mai departe, p. 132.

18. Vezi mai departe, p. 133, n. 376. Vom cita îndeosebi sacrificiile celebrate pentru intrarea unei gazde în casă: H.C. Trumbull, *Threshold Covenant*, pp. 1 și urm.

barea de sînge, o fuziune directă a vieții umane și a vieții divine¹⁹. Vom spune același lucru și despre anumite cazuri de ofrandă a părului; și aici, subiectul care sacrifică este, prin acea parte din corpul său care este oferită, în comunicare directă cu zeul²⁰. Fără îndoială, între aceste rituri și sacrificii există raporturi de conexiune; ele trebuie să fie totuși diferențiate.

Dar această primă caracteristică nu este de ajuns; pentru că ea nu ne permite să distingem sacrificiul de acele fapte prost definite cărora li se potrivește numele de ofrande. Într-adevăr, nu există ofrandă în care obiectul consacrat să nu se interpună în aceeași măsură între zeu și cel care-l oferă și în care acesta din urmă să nu fie afectat de consacrare. Dar, dacă orice sacrificiu este într-adevăr o jertfă, există jertfe de naturi diferite. Uneori, obiectul consacrat este pur și simplu prezentat ca un *ex-voto*; consacrarea îl poate afecta în slujirea zeului, dar ea nu-i alterează natura doar prin faptul că ea îl face să treacă în domeniul religios: acele trifandale care erau doar aduse la templu rămîneau acolo intacte și aparțineau preoților. Dimpotrivă, în alte cazuri, consacrarea distrugea obiectul prezentat; în cazul în care animalul este adus la altar, scopul urmărit nu este atins decît atunci cînd acesta a fost înjunghiat sau tăiat în bucăți sau devorat de foc, într-un cuvînt, *sacrificat*. Obiectul astfel distrus este *victimă*. În mod evident, jertfelor de genul acesta trebuie să le fie rezervată denumirea de sacrificiu. Bănuim că diferența dintre cele două tipuri de operații ține de inegala lor gravitate și inegala lor eficacitate. În cazul sacrificiului, energiile religioase puse în joc sînt mai puternice; de aici, ravagiile lor.

19. Asupra alianței prin sînge și a modului în care ea a fost legată de sacrificiu, vezi R. Smith, *Rel. of Sem.*, lect. IX; H.C. Trumbull, *The Blood Covenant*.

20. În privința consacării părului, vezi G.A. Wilken, *Haaropfer* in „*Rev. Col. Inter.*”, 1884, R. Smith, *ib.*, pp. 324 și urm. Cf. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, vol. II, p. 215.

În aceste condiții, trebuie să numim sacrificiu orice jertfă, chiar vegetală, de fiecare dată când ofranda sau o parte din ea este distrusă, deși uzajul pare să rezerve cuvîntul sacrificiu doar pentru desemnarea sacrificiilor sîngeroase. Este arbitrar să restrîngem astfel sensul cuvîntului. Păstrînd proporțiile, mecanismul consacrării este același în toate cazurile; deci nu există nici un motiv obiectiv pentru a le distinge. Astfel, *minhâ* ebraică este o jertfă de făină și de turte²¹, însoțind anumite sacrificii. Or, din aceleași motive, ea este în asemenea măsură un sacrificiu, încît Leviticul nu le diferențiază²². Aceleași rituri sînt observate aici. O parte este distrusă în focul din altar, restul este mîncat în totalitate sau parțial de către preoți. În Grecia²³, anumiți zei nu admiteau pe altarul lor decît jertfe vegetale²⁴; au existat deci rituri sacrificiale care nu comportau jertfe animale. Se poate spune același lucru despre libațiile cu lapte, vin sau alt lichid²⁵. În Grecia²⁶, ele sînt expuse acelorași distincții ca sacrificiile²⁷; se întîmplă chiar ca ele să le țină

21. Lev. 2, 1 și urm.; 6, 7 și urm.; 9, 4 și urm.; 10, 12 și urm.; Ex. 23, 18; 34, 25; Amos, 4, 5 – *Minhâ* îndeplinește într-o așa măsură oficiul oricărui alt sacrificiu încît (Lev. 5, 11) *minhâ* fără ulei sau tămîie înlocuiește un *hattat* și poartă același nume. Deseori s-a vorbit despre *minhâ* în sensul general de sacrificiu (cf. 1 Regi 18, 29 etc.). Invers, în inscripția de la Marsilia, cuvîntul *zebah* este aplicat, ca și cel de *minhâ*, jertfelor vegetale: C. I. S. 165, l. 12; l. 14; cf. *id.* 167, l. 9 și 10.

22. Lev. 2.

23. Aristof., *Plut.*, 659 și urm. – Stengel, *Die griechischen Kultusalterthümer*, ed. a II-a, pp. 89 și urm.

24. Porf., *de Abst.* II, 29. – Diog. Laert., VIII, 13 (Délös). – Stengel, *ib.*, p. 92. – Pliniu, *N. H.*, XVIII, 7. – Schol. Pers., II, 48.

25. R. Smith, *Rel. of Sem.*, pp. 230 și urm., vezi chiar în libațiile cu vin și ulei din ritualurile semitice echivalentele sîngelui victimelor animale.

26. K. Bernhardt, *Trankopfer bei Homer*, Progr. d. Kgl. Gymm., z. Leipzig, 1885. – Fritze, *De libatione veterum Graecorum*, Berl., Dissert., 1893.

27. *νηρόλια* și *μελίκρατον*. Cf. Stengel, pp. 93 și 111 – Frazer, *Pausanias*, vol. III, p. 583.

locul²⁸. Identitatea diferitelor operațiuni a fost atît de bine simțită de hinduși încît obiectele oferite în diversele cazuri au fost ele însele identificate. Toate sînt considerate deopotrivă drept vii și tratate ca atare. Astfel, în momentul în care într-un sacrificiu suficient de solemn se zdrobesc semințele, ele sînt rugate să nu se răzbune asupra sacrificantului pentru răul pe care li-l face. Cînd se pun turtele pe cioburi pentru a le coace, sînt rugate să nu se sfărîme²⁹; cînd sînt tăiate, sînt implorate să nu-i rănească pe sacrificant și pe preoți. Cînd se face o libație cu lapte (și toate libațiile hinduse se fac cu lapte sau cu unul din derivații săi), nu se oferă ceva neînsuflețit, ci vaca însăși prin sucule său, prin seva sa, prin fecunditatea sa³⁰.

În final, ajungem la formula următoare: *Sacrificiul este un act religios care, prin consacrarea unei victime, modifică starea persoanei morale care îl îndeplinește sau a anumitor obiecte de care se interesează aceasta*³¹.

28. Stengel, *ib.*, p. 99. – O libație cu rachiu a înlocuit uneori, în obiceiurile actuale, fostele sacrificii. Ex. în P. Bahlmann, *Münsterl. Märchen*, p. 341. Cf. Sartori, *Bauopfer*, p. 25 (vezi rezumatul, cf. *infra*, p. 197, [7]).

29. Vezi textele citate de Hillebrandt, *Neu-und Vollmonds-Opfer*, pp. 42, 43.

30. Aceste jertfe vegetale s-au substituit sacrificiilor sîngeroase, așa cum cerea formula romană *in sacris simulata pro veris accipi* (Serv., *Ad Aen* II, 116; Fest., p. 360 b)? Fără îndoială, era comod să ne imaginăm o trecere progresivă de la sacrificiul uman la sacrificiul animalier, apoi de la sacrificiul animalier la sacrificiul figurinelor reprezentînd animale și de aici, în sfîrșit, la ofrandele de turte. Este posibil ca, în anumite cazuri, de altfel puțin cunoscute, introducerea de noi ritualuri să fi produs aceste substituții. Dar nimic nu autorizează generalizarea acestor fapte. Chiar istoria anumitor sacrificii prezintă mai degrabă o succesiune inversă. Animalele din aluat sacrificate în anumite sărbători agrare sînt imagini ale demonilor agrari, și nu simulacre ale victimelor animale. Analizarea acestor ceremonii ne va oferi mai departe motivele.

31. Rezultă din această definiție că între vina religioasă și sacrificiu (cel puțin sacrificiul expiatoriu) există analogii și diferențe.

Pentru concizia expozeului, vom numi *sacrificii personale* pe acelea în care personalitatea sacrificantului este în mod direct afectată de sacrificiu, iar *sacrificii obiective* pe acelea în care obiectele, reale sau ideale, primesc imediat acțiunea sacrificială.

Această definiție nu delimitează numai obiectul cercetării noastre, ci ne lămurește asupra unui punct foarte important: ea presupune, într-adevăr, unitatea generică a sacrificiilor. Astfel, după cum prevăzusem, când îi reproșam lui Smith faptul că reduce sacrificiul expiatoriu la sacrificiul comunal, nu o făceam pentru a stabili diversitatea originară și ireductibilă a sistemelor sacrificiale. Unitatea lor, deși reală, nu este așa cum și-o imagina el.

Dar acest prim rezultat pare să fie în contradicție cu infinita varietate pe care par să o prezinte, la prima vedere, formele sacrificiului. Ocaziile de a sacrifica sînt nenumărate, efectele dorite foarte diferite, iar multitudinea scopurilor o implică pe cea a mijloacelor. De aceea, mai ales în Germania, s-a impus obiceiul de a clasifica sacrificiile într-un anumit număr de categorii distincte: se vorbește, de exemplu, despre sacrificiile expiatorii (*Sühnopfer*), despre sacrificii de mulțumire (*Dankopfer*), despre sacrificii-cereri (*Bittopfer*) etc. Dar, în realitate, limitele acestor categorii sînt schimbătoare,

Vina religioasă, de asemenea, implică o consacrare (*consecratio bonorum et capitis*); și ea este o distrugere și rezultă din această consacrare. Riturile seamănă destul de bine cu cele ale sacrificiului, pentru ca R. Smith să fi văzut în ele unul din modelele sacrificiului expiatoriu. Numai că în cazul vinei, manifestarea violentă a consacrării vizează direct subiectul care a comis crima și care o ispășește el însuși; dimpotrivă, în cazul sacrificiului expiatoriu, există o substituție și asupra victimei, nu asupra vinovatului cade expierea. Totuși, cum societatea este contaminată de crimă, vina este pentru ea, în același timp, o modalitate de a spăla păcatul. Vinovatul îndeplinește, în ceea ce-l privește, rolul unei victime expiatorii. Se poate spune că există în același timp vină și sacrificiu.

amestecate, deseori imperceptibile; aceleași practici se regăsesc într-o măsură oarecare în toate. Nu vom lua în calcul nici una din clasificările folosite în mod curent; după părerea noastră, ele nu rezultă dintr-o cercetare metodică. Fără a încerca să realizăm una nouă care ar fi expusă acelorași obiecții, ne vom mulțumi să menționăm aici, pentru a ne face o idee asupra diversității sacrificiilor, una dintre clasificările date de textele hinduse.

Cea mai instructivă este, poate, cea care împarte sacrificiile în constante și ocazionale³². Sacrificiile ocazionale sînt în primul rînd sacrificii sacramentale (*saṃskāra*), adică cele care însoțesc momentele solemne ale vieții. Un anumit număr din aceste sacrificii fac parte din ritualul casnic (expus în *gr̥hya sūtra*): sînt cele care au loc cu ocazia nașterii, a tonsurii ritualice, a încredințării pupilei, a căsătoriei etc. Altele fac parte din ritualul solemn; ungerea regelui și sacrificiul conferă calitatea religioasă și civilă, considerată superioară

32. Vezi Max Müller, *Zeitschr. d. D. Morg. Gesell.* IX, p. LXIII. *Kât. śr. sū.* 1, 2, 10, 12 și com. Mahidhāra *ad locum*, mai ales la 11, cf. *Kulluka ad Manu*, 2, 25. — *Vedānta Sāra*, 7 și urm. (Ed. Böhtlingk, in *Sanskrit-Chresto*, pp. 254, 255). Această clasificare nu este, se pare, atestată decît de autorități destul de recente, pe cînd celelalte trimit la cele mai vechi texte. Dar, în fapt, ea se găsește în primul rînd în colecțiile liturgice care deosebesc formulele regulate (*yajus*), formulele riturilor facultative (*Kāmyeṣṭiyajyās*) și formulele riturilor expiatorii (*prayaścittāni*). Ea se regăsește în Brāhmaṇa (de exemplu, *Taitt. Br.*) care consacră secțiuni foarte ample fie expierilor, fie rugăciunilor speciale și sacrificiilor necesare. În sfîrșit, Sūtrele împart în mod constant riturile în constante (*nityāni*), obligatorii și periodice, în facultative (*kamyāni*), ocazionale (*naimittikāni*) și expiatorii (*prayaścittāni*). Aceste diviziuni sînt cunoscute la fel de bine din ritualul solemn, cît și din cel casnic (vezi Oldenberg, „Survey of the Contents of the Gr̥hyasū.”, in *S. B. E.*, XXX, pp. 306-307). Aceste texte conțin și pasaje privind riturile curative (*bhaiṣajyāni*) paralele cu cele prezente în *Kauśika-sūtra* (Adh. III, ed. Bloomf., 1890). Astfel că sacrificiile au fost bine repartizate, chiar din principiu, după această împărțire care nu a fost conștientizată decît mai tîrziu.

tuturor celorlalte³³. În al doilea rând, există sacrificii votive al căror caracter ocazional este și mai marcat³⁴; în sfârșit, sacrificiile curative și expiatorii. – Cît despre sacrificiile constante (*nityâni*) sau, mai bine zis, periodice, ele sînt legate de anumite momente fixe, independente de voința oamenilor și de hazardul împrejurărilor. Astfel sînt sacrificiul zilnic, sacrificiul lunii noi și al lunii pline, sacrificiile sărbătorilor sezoniere și păstorești, ale trufandalelor de la sfîrșitul anului. În general, și unele, și celelalte se regăsesc în ritualul solemn și în ritualul casnic, cu diferențele pe care le comportă solemnitatea unuia și caracterul familial al celuilalt.

Vedem în cîte situații diverse brahmanii s-au folosit de sacrificii. Dar, în același timp, ei le-au simțit atît de bine unitatea încît au făcut din aceasta fundamentul serviciului lor divin. Aproape toate textele ritualului solemn au același plan: expunerea unui rit fundamental diversificat treptat, pentru a-l face să răspundă diferitelor nevoi³⁵. Astfel, *śrauta sūtra* și *Brāhmaṇa* care le comentează pleacă de la descrierea generală a ansamblului riturilor ce constituie sacrificiul turtelor pentru luna nouă și pentru luna plină, iar această schemă este adaptată succesiv, modificînd-o în funcție de circumstanțe, pentru toate ceremoniile care presupun un sacrificiu de turte. Astfel că un sacrificiu de turte constituie ceremonia esențială și a sărbătorilor sezoniere, ale căror aspecte sînt deja foarte numeroase și variate (sacrificii pentru natură, sacrificii de purificare, de consumare a primelor boabe etc.), și a unei

33. *Vājapeya*. Weber, *Sitz. ber. d. k. Ak. d. Wiss. z. Berl. Phil. Hist. Cl.*, 1892, pp. 765 și urm., și Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, 247 (Breslau, 1890).

34. De exemplu, pentru a obține un fiu, o viață lungă (Hillebr. *Rit. Litt.*, § 58 și § 66). Aceste sacrificii sînt extrem de numeroase. Mai numeroase chiar decît ni le prezintă textele publicate.

35. Principiul este chiar atît de riguros încît ritualul sacrificiului este expus înainte de ritualul de așezare a altarului (Vezi Hillebr., § 59, *Rit. Litt. Vorbem.*).

întregi serii de sacrificii votive³⁶. Și nu este aici doar un artificiu de expunere, ci un sens real al elasticității sistemului sacrificial. Într-adevăr, fie sacrificiul animalier solemn. Îl găsim izolat sau combinat cu altele, în cazurile cele mai diferite: în sărbătorile periodice ale naturii și ale vegetației și în riturile ocazionale, cînd este construit altarul, în riturile destinate răscumpărării persoanei. Iată acum sacrificiul somei³⁷. De vreme ce soma nu este aptă pentru sacrificiu decît primăvara, nu poate exista decît o sărbătoare periodică³⁸ (rit, ceremonie), și totuși este sacrificată pentru o multitudine de scopuri care uneori depind, alteori sînt independente de legăminte și de sărbători: în fiecare primăvară, în timpul consacrării regelui, pentru a atinge un rang social mai înalt, pentru a deveni invulnerabil și victorios, pentru a scăpa de nenorocirile ce ar putea deveni permanente. În sfârșit, riturile opuse pot avea aceeași schemă: motive interne ale ritualului trebuie să fi constituit cauza pentru care vaca sterilă, sacrificată lui Rudra, zeu malefic, are aceeași însemnătate ca și țapul oferit zeilor celești și buni, Agni și Soma³⁹.

Ritualul evreiesc furnizează exemple nu mai puțin frapante cu privire la complexitatea riturilor și la iden-

36. Hillebr., *Rit. Litt.*, § 66.

37. Traducem astfel cuvîntul soma din compusul *somayajña*, ca un nume comun. Termenul este intraductibil pentru că termenul *soma* desemnează în același timp: *planta-victimă*, zeul pe care *sacrificiul îl face să apară* și *zeul sacrificat*. După aceste precizări, avem de ales.

38. Într-adevăr, soma nu poate fi sacrificată decît în momentul în care este în floare, primăvara (Vezi *Āśvalāyana soma prayoga*, in *Mss. Wilson* 453, Boley, Oxf. f° 137).

39. Într-adevăr, există cea mai mare asemănare posibilă între ritualul sacrificiului animalului pentru Agni-Soma (*Āp. śr. sū. VII*) și ritualul atharvanic al sufocării vacii sterile (*vaśā*) (*Kaśika-Sūtra*, 44 și 45). La fel, în ritualul casnic, diferitele sacrificii animale, inclusiv cel al taurului ispășitor (vezi mai departe, p. 119), sînt atît de asemănătoare încît unele sau altele au putut, în funcție de școli, să servească drept temă fundamentală a descrierii (vezi Hillebr., *Rit. Litt.*, § 44).

titatea elementelor lor. Leviticul reduce toate sacrificiile la patru forme fundamentale: *ôlâ*, *hattât*, *shelamim*, *minhâ*⁴⁰. Numele a două dintre ele sînt semnificative. *Hattât* era sacrificiul care servea în special la expierea păcatului numit *hattât* sau *bataâ*, a cărui definiție ne-o dă Leviticul, definiție, din nefericire, destul de vagă⁴¹. *Shelamim*-ul⁴² (LXX θυσία εἰρηνική) este un sacrificiu comunial, sacrificiu de mulțumire, de alianță, de legămînt. Cît despre termenii *ôlâ* și *minhâ*, ei sînt pur descriptivi. Fiecare amintește una dintre operațiile particulare ale sacrificiului: al doilea, prezentarea victimei, în cazul în care ea este de natură vegetală, primul trimiterea ofrandei către divinitate⁴³. Simplificarea sistemului de sacrificii⁴⁴ este fără îndoială rezultatul unei

40. Deuteronomul XII, 6, 11, 27. Cf. Lev. XVII, 8, cf. Judecătorii XX, 26, II, Samuel, VI, 17 etc., nu menționează decît *ôlâ* și *zebah*-ul sau *shelamim*-ul. Problema de a ști dacă aceste fragmente se referă la ritualuri anterioare sau la ritualuri paralele nu este importantă pentru subiectul special al lucrării noastre. – Pentru teoria conform căreia sacrificiile expiatorii nu au fost introduse decît tîrziu în ritualul ebraic, trimitem doar la rezumatul lui Benzinger, *Hebräische Archaeologie*, p. 441 și pp. 447 și urm. Pasajul I Sam. 111, 14 este prea vag pentru a putea trage vreo concluzie împotriva existenței *hattât*-ului. În orice caz, este imposibil să admitem că sacrificiile expiatorii sînt transformări ale amenzii pecuniare.

41. Lev., IV, 2.

42. *Shelamim* = *zebah shelamim*. În privința echivalenței dintre *zebahim* și *zebah shelamim*, vezi Benzinger, *loc. cit.*, p. 135.

43. În traducerea cuvîntului *ôlâ* sîntem de acord cu interpretarea tradițională, bazată de altfel pe expresia biblică „a trebuit să urcăm *ôlâ* (urcușul)”. – Cf. Clermont-Ganneau, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1898, p. 599. – Despre *âvon* și expierea sa, vezi Halévy, *Revue sémitique*, 1898, p. 49. Un alt fel de păcat al cărui ritual a prevăzut expierea, *asham* (Levitic, V), nu pare să fi dat naștere unei forme speciale de sacrificiu. Se întîmplă ca sacrificiul care îl ispășește să fie desemnat prin numele *asham*, dar, după Lev. V, ceremonia expiatorie se compune din *hattât* și *ôlâ*; Lev. VII, 2-7, identifica *hattât*-ul și *asham*-ul; cf. Numeri V, 9 și urm. Totuși Iezechiel XL, 39, XLII, 13, XLVI, 20 distinge formal cele două sacrificii.

44. Inscripția de la Marsilia (C. I. S., I, 165) prezintă o reducere analogă a diverselor sacrificii la trei sacrificii-tip: 1. *kalil*,

clasificări prea particulare și, de altfel, prea arbitrar pentru a servi drept fundament pentru un studiu general asupra sacrificiului. Dar, la drept vorbind, cele patru forme tipice nu sînt sau, cel puțin, nu mai sînt tipuri reale de sacrificii, ci feluri de elemente abstracte, în care una din componentele sacrificiului este deosebit de dezvoltată, putînd întotdeauna să intre în formule mai complexe. Ritualul a descompus ceremoniile prilejuite de fiecare ocazie de a sacrifica într-o pluralitate de sacrificii simple sau considerate ca atare. De exemplu, sacrificiul de hirotonisire a marelui preot⁴⁵ se compune din *hattât*, sacrificiul expiatoriu, din *ôlâ*, sacrificiul în care victima era arsă în întregime, și din sacrificiul berbecului din consacrări, care este un *zebah shelamim*, sacrificiu comunial. Sacrificiul pentru purificarea lehzurilor conține *hattât* și *ôlâ*⁴⁶. Sacrificiul pentru purificarea unui lepros comportă rituri analoge celor ale consacrării preotului⁴⁷. Iată cum două sacrificii, dintre care unul pare să fie expiatoriu, iar celălalt mai degrabă comunial, ajung la rituri asemănătoare. Astfel, chiar și cele două idei ireductibile, de expiere și de comuniune, de transmitere a unui caracter sacru sau de expulzare a unui caracter contrar nu pot să furnizeze baza unei clasificări generale și riguroase a sacrificiilor. Poate că degeaba am căuta exemple de sacrificiu expiatoriu unde să nu se strecoare nici un element

echivalentul ebraicului *ôlâ*; 2. *sauat*, *sacrificium laudis* sau *orationis*, echivalentul *shelamim*-ului; 3. *shelem-kalil*. Rîndul 11 menționează doar două sacrificii particulare: *shasaf* și *bazut* (vezi C. I. S., vol. I, p. 233). – *Shelem kalil* trebuie considerat o suprapunere de sacrificii? Vezi A. Barton, „On the Sacrifices and Shelem-kalil in the Marseille Inscription”. *Proc. Am. Or. Soc.* 1894, pp. LXVII-LXIX – Inscripția 167 (Cartagina) nu distinge decît *Kelilim* și *Sauat*. Cf. Clermont-Ganneau, *Inscription Nabatéenne de Kanatha* in „C. R. de l'Ac. des Inscr.”, 1898, pp. 597-599.

45. Ex. XXIX. – Leviticul VIII.

46. Leviticul XII, 6.

47. Leviticul XIV. – A se compara Leviticul XIV, 7 cu Ex. XXIV, 20.

comunial sau de sacrificii comuniale care să nu semene din nici un punct de vedere cu sacrificiile expiatorii⁴⁸.

Pentru că aceeași ambiguitate o vom găsi nu numai în sacrificiile complexe, dar chiar și în sacrificiile elementare ale Pentateuhului. *Zebaḥ shelamim*⁴⁹ este un sacrificiu comunial și, totuși, anumite părți ale victimei (sîngele, grăsimea, cîteva măruntaie) sînt întotdeauna păstrate, distruse sau interzise. O parte este întotdeauna mîncată de preoți. Victima *ḥaṭṭāt*-ului poate fi dată în întregime preoților⁵⁰; în lipsa sacrificantului, sacrificatorii comuniază. În *ḥaṭṭāt*-ul celebrat pentru consacrarea sau purificarea templului sau a altarului, sîngele victimei servește pentru a unge ușile și pereții. Acest rit le transmite consacrarea⁵¹. Or, un rit de același gen se regăsește în *zebaḥ shelamim*-ul de hirotonisire; o ungere cu sînge asemănătoare e făcută asupra lui Aaron și a fiilor săi⁵².

Aceste exemple demonstrează ce afinitate prezintă anumite practici care, prin natura obiectului și a rezultatelor lor, par să fie opuse. Între formele de sacrificiu există continuitate. Ele sînt în același timp prea diverse și prea asemănătoare pentru a fi posibil să le împărțim în grupe foarte bine marcate. Au toate același nucleu; și tocmai în aceasta constă unitatea lor. Sînt învelișuri pentru unul și același mecanism, pe care urmează acum să-l demontăm și să-l descriem.

48. Sacrificiile grecești pot fi destul de ușor împărțite în sacrificii comuniale și sacrificii expiatorii, sacrificii aduse zeilor din Infern și sacrificii aduse zeilor din Cer; ele sînt clasate astfel în excelentul manual al lui Stengel *Die griechischen Kultusaltertümer*. Această clasificare nu este decît aparent corectă.

49. Leviticul IV; VII, 14; IX, 21 etc.

50. Leviticul X, 16.

51. Iezechiel XLIII, 19 și urm.; XLV, 19. Cf. purificarea leprosului, Leviticul XIV, 7.

52. Ex. XXIX, 20.

II. Schema sacrificiului

Intrarea

Evident, nu ne putem gândi să schițăm aici o schemă abstractă a sacrificiului care să fie destul de completă pentru a se potrivi cu toate cazurile cunoscute; diversitatea faptelor este mult prea mare. Tot ce ne stă în putință este să studiem formele determinate de sacrificiu, suficient de complexe pentru ca toate momentele importante ale dramei să fie cuprinse și suficient de bine cunoscute pentru a realiza o analiză cît mai exactă. În opinia noastră, sacrificiul care îndeplinește cel mai bine această condiție este sacrificiul animal hindus, vedic. Într-adevăr, nu cunoaștem altul care să fie mai bine explicat în detaliu. Toate personajele sînt foarte clar prezentate în momentul intrării și ieșirii, ca și în cursul acțiunii. În plus, este un rit amorf, ca să spunem așa; nu este orientat într-un sens determinat, dar poate servi celor mai diverse scopuri. Nimic mai potrivit pentru aceasta decît cercetarea pe care o inițiem. De aceea, vom face din el baza studiului nostru cu condiția de a grupa în jurul analizei alte fapte, luate fie chiar din India, fie de la alte religii.

Sacrificiul este un act religios care nu se poate îndeplini decît într-un mediu religios și prin intermediul agenților esențialmente religioși. Or, în general, înainte de ceremonie, nici sacrificantul, nici sacrificatorul, nici locul, nici instrumentele, nici victima nu au această trăsătură la nivelul dorit. Prima fază a sacrificiului are ca obiect acela de a le-o da. Ei sînt profani; trebuie să-și schimbe starea. Pentru aceasta, sînt necesare rituri care să-i introducă în lumea sacră și să-i implice mai mult

sau mai puțin profund, în funcție de importanța rolului pe care îl vor avea de jucat. După expresia din textele sanscrite⁵³, e ceea ce constituie *intrarea în sacrificiu*.

1. *Sacrificantul*. – Pentru a studia felul în care se produce această schimbare de stare la sacrificant, să luăm în continuare un caz extrem, aproape anormal, ce nu aparține ritualului sacrificiului animalier obișnuit, dar unde riturile comune sînt parcă exagerate și, din acest motiv, mai ușor de observat. Este vorba despre *dikṣā*, adică pregătirea sacrificantului pentru sacrificiul somei⁵⁴. – Imediat ce preoții sînt aleși, pentru sacrificant începe o întreagă serie de ceremonii simbolice care, treptat, îl face să se lepede de ființa temporală care era, pentru a renaște în forme cu desăvîrșire noi. Tot ce are

53. Principiul intrării în sacrificiu este constant în ritual. El este exprimat în mod remarcabil în sacrificiul *somei*, în care avem *prāyanīyesti*, sacrificiul de intrare, răspunzînd exact *udayanīyesti*-ului, sacrificiul de ieșire. *Śat. Br.* 3, 2, 3, 1; 4, 5, 1, 1. – Cf. *Ait. Br.* 4, 5, 1 și 2. – Cf. *Taitt.*, 5, 6, 1, 5, 3, 4. – În general, simplele rituri de consacrare directă sînt suficiente pentru a pregăti sacrificiile. Dar vedem că sînt cazuri în care sacrificiul principal este precedat de sacrificii preliminare. Astfel: *praecidanae*-le romane (Gell. 4, 6, 7). *προθύμνα* nu sînt de același gen (Eur., *Iph. A.*, 1310-1318. Cf. Paton, *Cos.*, 38-17), dar alte sacrificii le corespundeau: Paton, *Cos.* 38, 12.

54. În ce privește *dikṣā*, vezi Bruno-Lindner, *Die Dikṣā oder Weihe für das Somaopfer*, Leipz., 1878 (a se studia doar textele teologice și a se compara). De altfel, textele din *Śat. Br.*, din *Ait. Br.*, din *Taitt. sam.* tratează cu adevărat complet această problemă. – Oldenberg, *Rel. d. ved.*, pp. 398 și urm. O. vede în *dikṣā* un rit ascetic comparabil cu cele din șamanism. El nu acordă valoare prea mare simbolismului ceremoniilor și îl consideră de dată recentă. O. pare să fi pus cu adevărat în lumină un aspect al faptelor; dar explicația dată de el poate fi foarte bine pusă în acord cu a noastră. Pentru ansamblul textelor brahmanice, vezi S. Lévi, *Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, pp. 103-106. Pentru traducerea cuvîntului *dikṣā* ne alăturăm opiniei lui Weber, *Vājapeya* (*loc. cit.*, p. 778). *Dikṣā* nu este decît în mod vag indicată în *Rg Veda* și nici nu avea de ce să fie. Ocupă un loc preponderent în restul literaturii védice. Succesul acestui rit, de altfel foarte bine păstrat, a fost foarte mare în ritualurile puranice și tantrice.

legătură cu zeii trebuie să fie divin; sacrificantul este obligat să devină el însuși zeu pentru a fi în stare să acționeze asupra lor⁵⁵. În acest scop, i se construiește o colibă specială, bine închisă; fiindcă *dikṣita* este un zeu, iar lumea zeilor este despărțită de cea a oamenilor⁵⁶. Este ras, i se taie unghiile⁵⁷, precum zeilor însă, adică într-o ordine inversă celei pe care o urmează de obicei oamenii⁵⁸. După ce a făcut o baie purificatoare⁵⁹, îmbracă o haină nouă din pînză de in⁶⁰, arătînd astfel că pentru el va începe o nouă existență. Apoi, în urma unor diferite ungeri⁶¹, e acoperit cu o piele de antilopă neagră⁶². În acest moment solemn se trezește în el noua ființă. A devenit făt. I se acoperă capul și i se închide pumnul⁶³, pentru că embrionul în învelișurile sale are pumnul strîns; el este pus să meargă dus-întors în jurul vetrei, așa cum fătul se mișcă în pîntece.

55. Vezi S. Lévi, *ib.*, p. 103.

56. *T. S.* 6, 1, 1, 1.

57. Textele hinduse dau o excelentă interpretare a acestui rit răspîndit în majoritatea religiilor; părul, sprîncenele, barba, unghiile de la mîini și de la picioare sînt „partea moartă”, impură a corpului. Sînt tăiate pentru a deveni pur. *T. S.* 6, 1, 1, 2.

58. S. Lévi, *ib.*, pp. 87, 88. *T. S.* 6, 1, 1, 5. – *Śat. Br.* 3, 1, 2, 4, 5.

59. Este vorba de ritualul *apsudikṣā* (*Āp. śr. sū.* X, 6, 15 și urm.), simbolizînd totodată purificarea sa (vezi mantra *T. S.* 1, 2, 1, 1 = *V. S.* 4, 2, a = *R. V.* 10, 17, 10 și *A. V.* 6, 51, 2) și noua sa procreare. Iată seria de simboluri, după *Ait. Br.* 1, 3, 1 și urm.: „baia înseamnă procrearea sa, coliba este matricea sa, haina este amniosul, pielea de antilopă neagră derma” etc. De altfel, există variații ușoare între școli în privința multiplelor semnificații ale diverselor rituri și a ordinii lor.

60. *Āp. śr. sū.* X, 6, 6. Mantra este *T. B.* 3, 7, 7, 1. Cf. *V. S.* 4, 2, c, și *Śat. Br.* 3, 1, 2, 20.

61. *Āp. śr. sū.* X, 6, 11 și urm. X, 7, 1 și urm. *T. S.* 6, 1, 1, 4, 5 etc.

62. *Āp. śr. sū.* X, 8, 11, 12. Această piele de antilopă este, după anumite texte (*Ait. Br.*, *loc. cit.* și *Śat.* 3, 2, 1, 2), una din membranele embrionului zeu, care este *didikṣamāna*, cel ce se inițiază. Alte texte egale ca valoare (*T. S.* 6, 1, 3, 2) spun că este vorba doar de acoperirea sacrificantului cu pielea animalului brahmanic, pentru a-l face să capete astfel calitatea de brahman.

63. *Āp. śr. sū.* X, 11, 12.

Rămîne în această stare pînă la marea ceremonie a introducerii somei⁶⁴. Atunci, își deschide pumnii, se descoperă, s-a născut în existența divină, este zeu.

Dar, o dată proclamată⁶⁵, natura sa divină îi conferă drepturi și îi impune datoriile unui zeu sau, cel puțin, ale unui sfînt. El nu trebuie să aibă raporturi cu oamenii aparținînd castelor impure, nici cu femeile; el nu răspunde celui care îi pune o întrebare; nimeni nu îl atinge⁶⁶. Fiind zeu, este scutit de orice sacrificiu. Nu consumă decît lapte, mîncare de post. Iar această existență durează luni întregi pînă cînd corpul său a devenit diafan. Atunci, avînd drept sacrificat vechiul său corp⁶⁷, ajuns în ultimul grad de surescitare nervoasă, el este apt să sacrifice și încep ceremoniile.

64. *Âp.* X, 9, 10. *T. S.* 6, 1, 3, 3. – Cf. *Web. Ind. st.* X, p. 358, n. 4.

65. *Âp.* X, 11, 5 și urm. – *T. S.* 6, 1, 4, 3.

66. *Âp.* X, 11, 7 și urm. X, 12, 1, 13-18.

67. *Âtman*-ul său, ființa sa. El a devenit o „ofrandă pentru zei”. *Ait. Br.* 6, 3, 9, 6, 9, 6. *Śat.* 3, 3, 4, 21. – *Âp. śr. sū.* X, 14, 10. Aceasta i se explică în *Brâhmaṇa*. Cînd acest *dīkṣita* devine slab, el devine pur (*medhya*, sacrificial). Cînd nu mai există nimic, el devine pur. Cînd pielea atinge oasele, el devine pur. Este gras cînd este inițiat, este slab cînd aduce sacrificiul. Pe acela din membrele sale care lipsește l-a sacrificat. Prin post, sacrificantul s-a lepădat pe cît posibil de trupul muritor, pentru a căpăta o formă nemuritoare. Vedem cum practicile ascetice s-au impus în sistemul sacrificiului hindus. (Vezi S. Lévi, *ib.*, p. 83, n. 1. Cf. p. 54.). Dezvoltate din acel moment, ele au devenit, în brahmanismul clasic, în jainism, în budism, esențiale în sacrificiu. Individul care sacrifică se sacrifică. De exemplu, postul budist *uposadha* corespunde exact postului *upavasatha*, din noaptea *upavasatha* a sacrificiului obișnuit, care corespunde la rîndul său postului din *dīkṣita* (Vezi *Śat. Br.* 1, 1, 1, 7. Apropierea îi aparține lui Eggeling *ad. loc.*; *S. B. E.* XII, cf. *ib.* 2, 1, 4, 2 etc. asupra postului *dīkṣā*, *ib.* 3, 2, 2, 10, 19). Încă din *Śat. Br.* virtuțile ascetismului sînt considerate la fel de mari ca virtuțile sacrificiului (*ib.* 9, 5, 1, 1-7 etc.). Nu avem nevoie să remarcăm analogia existentă aici cu practicile semitice, grecești și creștine. Postul sacrificial al Kippur-ului a devenit modelul celorlalte posturi iudaice. Aceste acțiuni pregătitoare s-au transformat, deseori, în tipul de sacrificiu de sine. – Ascetismul prealabil sacrificiului s-a substituit, în multe cazuri, sacrificiului luat ca întreg.

Inițierea complicată, pe termen lung, impusă de ceremonii cu o gravitate excepțională, nu este, ce-i drept, decît o exagerare. Dar o regăsim, chiar dacă mai puțin exagerată, în riturile pregătitoare ale sacrificiului animalier obișnuit. În acest caz, nu mai este necesar ca sacrificantul să fie divinizat; dar întotdeauna trebuie să devină sacru. De aceea, și atunci, el se bărbierește, se spală, se abține de la orice raport sexual, postește, veghează etc.⁶⁸. Chiar în ceea ce privește riturile mai simple, interpretările date de rugăciunile ce le însoțesc și comentariile brahmanice le lămuresc sensul. Citim încă de la început în *Śatapatha Brâhmaṇa*: „(Sacrificantul) își clătește gura... Pentru că, înainte de aceasta, nu este pregătit pentru sacrificiu... Căci apele sînt pure. El devine pur pe dinăuntru... *El trece din lumea oamenilor în lumea zeilor*”⁶⁹.

Aceste rituri nu sînt specifice hindușilor: lumea semitică, Grecia și Roma oferă și ele asemenea exemple. Un anumit grad de înrudire cu zeul este cerut în primul rînd din partea celor care vor să fie acceptați în sacrificiu⁷⁰. De aceea străinul și, cu atît mai mult, curtezanele, sclavii⁷¹, deseori femeile⁷² sînt în general excluși⁷³. Mai mult, este cerută puritatea momentană⁷⁴. Apropierea

68. Hillebr. *Neu- und Vollmondsopfer*, pp. 3, 4. Cf. *Śat. Br.* 1, 1, 1, 7 și urm. și pasajele citate, nota prec., cf. Schwab, *Thieropfer*, p. XXII, 39.

69. *Śat. Br.* 1, 1, 1, 1 și urm.

70. Num. IX, 14, XV, 13-15, 29. – Cf. Paus. II, 27, 1; Eur. *El.*, 795; *C. I. A.* II, 582, 583.

71. Cei necircumciși nu pot să apară la ceremoniile cultului. Iezechiel XLIV, 7; Cf. Ex. XII, 43, 45, 48; Lev. XXII, 10, 12, 13. – Herod. VI, 6. – Dittenb. *Sylog.* 358, cf. 373, 26. – În India clasică și chiar vedică, doar membrii celor trei caste superioare au dreptul să sacrifice.

72. Athenaios, IV, p. 149C; VI, p. 262C.

73. Dittenb. 373, 9. Fest. p. 82. Lamprid., *Elagab.* 6. Cat. *R. R.* LXXXIII în sacrificiul pentru Marte Silvanus. – Cazurile de excludere a femeilor de la ceremonii sînt foarte numeroase.

74. Lev. VII, 19-21; Cron. XXX, 17, în legătură cu sacrificiile de Paști. – Cf. *C. I. G.* 3562. – Totuși, anumite impurități nu erau

de divinitate este de temut pentru cel impur⁷⁵; atunci când Iahve urmează să apară pe Sinai, poporul trebuie să-și spele hainele și să rămână cast⁷⁶. La fel, sacrificiul este precedat de o purificare mai mult sau mai puțin lungă⁷⁷. Ea constă în principal în stropirea cu apă lustrală și în abluțiuni⁷⁸; uneori, sacrificantul trebuie să postească⁷⁹ și să se purifice⁸⁰. Trebuie să îmbrace veșminte curate⁸¹ sau chiar haine speciale⁸² care îi conferă un început de sfințenie. Ritualul roman prescria în general folosirea voalului, semn de separare și, prin urmare, de consacrare⁸³. Coroana purtată de sacrificant îndepărta influențele nefaste și, în același timp, îi imprima un caracter sacru⁸⁴. Sacrificantul își completa uneori toaleta răzîndu-și capul și sprîncenele⁸⁵. Toate aceste purificări⁸⁶, lustrații, consacrări îl pregăteau pe

îndepărtate de la anumite sacrificii; cf. Num. IX, 10. – Cf. Od. O. 222 și urm.

75. Ex. XIX, 22.

76. *Ib.* XIX, 10 și urm. Num. XI, 18-25. Interzicerea raporturilor sexuale cu ocazia unei ceremonii oarecare este, de altfel, un principiu religios aproape constant.

77. Cf. Paus. X, 32, 9. Panegiricul lui Tithorea.

78. Gen. XXXV, 2; Ex. XIX, 4; XL, 12; Lev. VIII, 6; Num. VIII, 7. – Stengel, *Griech. Kult. Alt.* – Marquardt, *Hdb. d. Röm. Alt.* VI, p. 248, n. 7. – *Il. A.* 313 și urm.

79. Lev. XXIII, 27, 32: postul Kippur-ului. Num. XXIX, 7. – Cf. postul celui ce se cuminecă și al preotului înainte de slujba catolică.

80. Vezi anumite exemple în Frazer: *Gold. B.* II, 76.

81. Gen., XXXV, 2; Ex. XXIX, 8; XL, 14; Lev. VIII, 13 (consacrarea lui Aaron). Cf. Paus. II, 35, 4. Procesiunea *Htonia* din Hermiona – Plut. *Cons. ad. Apol.* 33, p. 119. – Folosirea hainelor speciale, raderea corpului sau a figurii fac parte din ritualul aproape al tuturor sărbătorilor cunoscute.

82. Porf., *V. Pyth.* 17.

83. S. Reinach, *Le voile de l'oblation*, 1897, p. 5 și urm.

84. Stengel, *loc. cit.*, p. 98. – Menandru, *Le Laboureur*, vezi „Rev. des Et. Greques”, 1898, p. 123. – E. Samber, *Römische Sâhnriten*, „Philologus”, 1897, pp. 393 și urm. – Fest. p. 117.

85. Ex: Num. VIII, 7. – Lucian, *De Dea Syria*, 55.

86. Aupra ansamblului ceremoniilor de pregătire (ihrâm = sanctificarea) pentru fostele sacrificii corespunzînd pelerinajelor actuale

profan pentru actul sacru, eliminînd din corp viciile laicității sale, rupîndu-l de viața comună și introducîndu-l pas cu pas în lumea sacră a zeilor.

2. *Sacrificatorul.* – În unele sacrificii nu există alți actori decît sacrificantul și victima. Dar, în general, nimeni nu îndrăznește să se apropie de lucrurile sacre singur și în mod direct; ele sînt prea grave și prea înalte. Un intermediar sau, cel puțin, un ghid este necesar⁸⁷. Acesta este preotul. Mai familiarizat cu lumea zeilor în care este pe jumătate angajat printr-o consacrare prealabilă⁸⁸, el o poate aborda de mai aproape și cu mai puțină teamă decît laicul, atins poate de murdării necunoscute. În același timp, el îl ferește pe sacrificant de greșeli funeste. Cîteodată, chiar profanul este exclus formal din sanctuar și din sacrificiu⁸⁹. Preotul este deci, pe de o parte, mandatarul sacrificantului⁹⁰ a cărui stare o împărtășește și ale cărui greșeli le poartă⁹¹. Dar, pe de altă parte, el este marcat de o

de la Mecca, vezi Wellh., *Reste des Arab. Heidenthums*, pp. 79 și urm. Pelerinajele la Hierapolis prezentau aceleași practici (Lucian, *loc. cit.*). La fel pentru pelerinii fostului Templu. Ier. XII, 5. R. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 333, p. 481 (notă adițională).

87. Riturile care nu sînt împrumutate din ritualul casnic și în care sacrificantul oficiază el însuși sînt destul de rare în religiile pe care le studiem. În Iudeea nu exista decît sacrificiul de Paști în care se putea, în absența oricărui levit sau *kohanim* și în afara Ierusalimului, să se ucidă o victimă. – În Grecia, de exemplu, sacrificiul adus lui Amphiaraos (la Oropos) poate să fie prezentat de sacrificant în absența preotului (C. I. G. G. S. 235). – În ritualul hindus, dacă nu e brahman, nimeni nu poate să sacrifice pe cele trei focuri ale marelui sacrificiu. Prezența brahmanului nu este exigibilă, dimpotrivă, în cultul familiar (Hilleb., *Ritual-Litteratur*, p. 20).

88. Ex. XXIX. – Lev. VIII. – Num. VIII.

89. Iezechiel XLIV, 9, 11.

90. II Cron. XXX, 17. Leviții sacrifică Paștele pentru cei impuri. – În absența sacrificantului hindus, se puteau îndeplini pentru el anumite rituri esențiale (Hillebrandt, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 146, n. 7).

91. Ex. XXVIII, 48. – Num. XVIII, 1, 2, 3.

pecete divină⁹². Poartă numele⁹³, titlul⁹⁴ sau costumul⁹⁵ zeului său ; este reprezentantul său, chiar încarnarea lui⁹⁶ sau, cel puțin, depozitarul puterii sale. El este agentul vizibil al consacrării în sacrificiu ; pe scurt, se află la granița dintre lumea sacră și cea profană și le reprezintă pe amândouă simultan. Acestea se întâlnesc în ființa preotului.

Ca urmare a acestui caracter religios, am putea crede că el, cel puțin, poate intra în sacrificiu fără inițierea prealabilă. Într-adevăr, așa se petreceau lucrurile în India. Brahmanul venea cu natura sa aproape divină ; deci nu avea nevoie de o nouă consacrare, în afara situațiilor excepționale⁹⁷ ; pentru

92. Cele două caractere sînt bine marcate în ceea ce-l privește pe brahman. Pe de o parte, el este într-o asemenea măsură delegatul sacrificantului încît devine stăpînul vieții sale (vezi Sylvain Lévi, *Doctrine du sacrifice dans les Brâhmana*, p. 12). Pe de altă parte, el este într-o asemenea măsură delegatul zeilor, încît este tratat deseori ca atare, cînd este invitat la sacrificiu, cînd își primește partea sacerdotală (vezi mai jos p. 105, n. 289). În privința caracterului brahmanului în ritual, vezi Weber, *Ind. Stud.* X, p. 135. Cf. *Sat. Br.* 1, 7, 1, 5 în care brahmanii sînt numiți zei umani.

93. Cultul lui Atis și al Cibelei, vezi Frazer, *Gold. B.* I, p. 300 – Paus. VIII, 13, 1. Cf. Frazer, *Pausanias*, vol. IV, p. 223 ; vol. V, p. 261. – Back, *De Graecorum caerimoniis in quibus homines deorum vice fungebantur* (Berlin, 1883).

94. Paus. VI, 20, 1.

95. Paus. VIII, 15, 2 : Cultul Demetrei la Feneos în Arcadia. – Polyæn. VII, 59 : Cultul Atenei la Pellene) – Vezi Samter, *Römische Sühnriten, die Trabea* („Philologus”, 1896, LVI, p. 393) pentru veșmîntul preotului roman. Totuși, după Macrobiu III, 6, 17, capul acoperit este sacrificiu către *Ara Maxima*, „ne quis in aede dei habitum ejus imitetur”.

96. Cf. Frazer, *Gold. B.* I, pp. 286, 388, 343, 368, 370, II, pp. 2, 27. – Höfler, *Corr. Bl. d. deut. Gesell. f. Anthr.* 1896, 5.

97. În cazul în care brahmanul era el însuși sacrificant și în cazul unei *sattra*, întâlnire rituală, mare sacrificiu în care preoții erau supuși la *dikṣā* în același timp cu sacrificantul, rege sau persoană importantă. – În toate celelalte situații, nu există alte obligații pentru brahman decît micile lustrații : să-și clătească gura, să se spele pe mîini etc. Acest rit era întotdeauna obligatoriu cînd se știa de prezența unor puteri malefice (*Śāṅkhāyana-grhya-sūtra* I, 10, 9 ; *Kāty. śr. sū.* I, 10, 14).

că există rituri care îi cer sacrificatorului, ca și sacrificantului, o pregătire specială. Numai că ea diferă de cea descrisă în legătură cu laicul prin aceea că, în general, este mai puțin complexă. Cum preotul este de obicei mai aproape de lumea sacră, sînt suficiente operațiuni mai simple pentru a-l face să pătrundă cu totul aici.

La evrei, chiar dacă a fost hirotonisit, preotul avea nevoie, pentru a putea sacrifica, să-și ia anumite precauții suplimentare. Trebuia să se spele înainte de a intra în sanctuar⁹⁸ ; înaintea ceremoniei, nu avea voie să bea vin și băuturi fermentate⁹⁹. Se îmbrăca în veșminte din pînză de in¹⁰⁰ pe care le scotea imediat după sacrificiu¹⁰¹. Le așeza într-un loc consacrat, pentru că erau deja prin ele însele un lucru sfînt și de temut, contactul cu ele fiind periculos pentru profani¹⁰². În relația lui totuși obișnuită cu divinul, preotul însuși era în permanență amenințat de moartea supranaturală¹⁰³ care îi lovise pe cei doi fii ai lui Aaron¹⁰⁴, pe ai lui Eli¹⁰⁵ sau pe preoții din familia lui Baithos¹⁰⁶. Mărindu-și sfințenia personală¹⁰⁷, el își ușura pătrunderea dificilă în sanctuar, își oferea protecție.

98. Ex. XXX, 20, 21. Cf. Rawlinson, *W. A. I.* 23, 1, 15 pentru mîini. Spălarea preotului și a credincioșilor este obișnuită în sinagogă ca și în ritualul catolic.

99. Lev. X, 9. – Iezechiel XLIV, 21. – Jos. Ant. 3, 12, 2 ; *Bell. Jud.* 5, 5, 7. – Phil. *De Ebr.*, pp. 377 și urm.

100. Lev. VI, 3 ; XVI, 4, 32. – Cf. Ex. XXVIII, 40, 42.

101. Lev. VI, 4 ; XVI, 23. – Iezechiel XLIV, 19.

102. Ex. XXVIII, 35. – Iezechiel XLII, 11-14 (textul Septuagintei e preferabil).

103. Ex. XXVIII, 43 ; XXX, 20, 21.

104. Lev. X, 1 și urm.

105. I Sam. IV, 11.

106. Vezi povestea legendară în *Gem. ad. Talm. J. Traité Yoma*, I, 1, 5 (trad. Schwab) care spune că un mare preot care ar comite o erezie rituală în ziua de Kippur ar muri pe loc, că viermi i-ar ieși atunci din nas, o copită de vacă din frunte, cum li se întîmplase preoților din familia Baithos.

107. Cf. *Tossifta Soukka*, III, 16.

Dar preotul nu se sanctifica numai pentru sine însuși; se sanctifica și pentru persoana sau societatea în numele căreia acționa. Trebuia chiar să ia cu atât mai multe precauții cu cât, o dată cu sine, îi expunea pe cei al căror substitut era. Acest lucru era foarte evident în timpul sărbătorii Ispășirii¹⁰⁸. Într-adevăr, în această zi marele preot îl reprezintă pe neamul lui Israel. El iartă în același timp pentru sine și pentru Israel, pentru sine și pentru familia sa prin taur, pentru Israel prin cei doi țapi¹⁰⁹. În urma acestei expieri pătrunde el, cu tămâia fumegândă, dincolo de perdea, la Sfântul Sfinților¹¹⁰, unde îl găsește pe Dumnezeu în nor. Funcțiuni atât de grave impuneau pregătiri cu totul speciale, în acord cu rolul cvasi-divin pe care îl îndeplinea preotul. Păstrând proporțiile, riturile seamănă cu cele din *dîkșâ*, amintite mai sus. Șapte zile înainte de sărbătoare, marele preot se izolează de familia lui¹¹¹, se închide în celula *paredri-lor* (a ajutorilor de judecători)¹¹². Ca și sacrificantului hindus, i se aduc tot felul de îngrijiri. În ajun, este înconjurat de bătrâni care îi citesc fragmentul din Biblie unde este expus ritualul Kippur-ului. Nu i se dă decât puțină hrană; apoi, e condus într-o cameră specială¹¹³, unde e lăsat după ce jură că nu va aduce nici o schimbare riturilor. „Apoi, plîngînd și el, și ei, se

108. Ne servim de Mischnâ și de Talmudul de la Ierusalim (trimitem pentru mai multă comoditate la traducerea lui Schwab), *Traité Yoma*, cap. II, III, Schwab, vezi p. 155. În legătură cu acest subiect, vezi J. Derenbourg, *Essai de Restitution de l'ancienne rédaction de Massechet Kippourim*, „Rév. Etudes Juives”, VI, 41. — Houtsma, *Over de Israelitische Vastendagen*, „Versl. Med. d. K. Ak. v. Wet. Afdeel.”, Letterk. 1897, Amsterdam.

109. Lev. XVI.

110. *Ib.* 2.

111. *Talm. J. Yoma* (Schwab, p. 161). Cu ocazia Kippur-ului era atent urmărită puritatea sacerdotală și se ajungea la izolarea absolută.

112. În timpul celor șapte zile, marele preot oficia în marea ținută pontificală, care avea, după cum se știe, virtuți speciale. Ex. XXVIII.

113. Celula Beth-Abdinos.

despart¹¹⁴”. Toată noaptea, el trebuie să vegheze¹¹⁵, întrucît în timpul somnului se poate murdări involuntar¹¹⁶. Astfel, întreg ritualul pontifical tinde spre același scop: să i se confere marelui preot o sanctificare extraordinară¹¹⁷, care să-i permită să ia legătura cu zeul în spatele mesei de aur și să suporte povara păcatelor ce se vor aduna deasupra capului său.

3. *Locul, instrumentele*. — Nu este suficient ca sacrificantul și preotul să fie sanctificați pentru ca sacrificiul propriu-zis să poată începe. Acesta nu poate avea loc oricînd și oriunde; deoarece nu toate momentele zilei sau ale anului sînt la fel de favorabile sacrificiilor; sînt unele care îl exclud chiar. În Asiria, de exemplu, era interzis pe 7, pe 14 și pe 21 ale lunii¹¹⁸. Ora celebrării era diferită în funcție de natura și obiectul ceremoniei.

114. *Ib.* I, 5. *Mischnâ. Gemara (ad. loc.)* dă mai multe explicații pentru acest rit neînțeles. Una dintre ele pare să indice ceea ce a putut fi adevăratul lui sens: bătrînii plîng pentru că sînt obligați să-l părăsească pe pontiful, astfel izolat, a cărui viață este totodată atât de prețioasă și atât de fragilă.

115. Pentru aceasta, ori face el însuși exegeză biblică, ori îi ascultă pe doctori, ori i se citesc pasaje biblice. Ordinul de a se ocupa, în timpul veghii, de sacrificiul lucrurilor sacre, de a vorbi despre ele și numai despre ele apare, de asemenea, în sacrificiul hindus; este și o prescripție sabatică și, în general, o regulă a sărbătorilor în majoritatea ritualurilor cunoscute. Ajunurile sărbătorilor creștine, în special cele pascale, dar și altele sînt, poate, imitarea conversațiilor savante din seara Paștelui evreiesc.

116. Pierderi seminale, aceasta este explicația, justă dar parțială, dată de textul nostru. Într-adevăr, trebuie să ne amintim că somnul este considerat în general o stare periculoasă; fiindcă sufletul este atunci mobil, în afara corpului și poate să nu se mai întoarcă în el. Or, moartea marelui preot ar fi un dezastru. Este prevenită obligîndu-l pe acesta să vegheze. — La fel, somnul este o stare periculoasă pentru *dîkșita* hindus care doarme la adăpostul lui Agni, aproape de foc, într-o poziție specială (cf. *T. S.* 6, 1, 4, 5, 6).

117. *Talm.* I, 2 și *Gem.* p. 168, cf. *Misch. ib.* III, 3.

118. Hemerologia lunii Elul: Rawlinson W. A. I, IV, pl. 32, 3. Vezi Jastrow, *The Original Character of the Hebrew Sabbath* (vezi rezumatul, cf. *infra.*, p. 179 [1]).

Cîteodată trebuia să fie oferit ziua¹¹⁹, alteori – dimpotrivă – seara și noaptea¹²⁰.

Chiar locul scenei trebuia să fie sacru ; în afara unui loc sfînt, jertfirea nu e decît o crimă¹²¹. Cînd sacrificiul se face într-un templu¹²² sau într-un loc deja sacru prin el însuși, consacrările prealabile sînt inutile sau, cel puțin, foarte reduse. Așa se întîmplă în sacrificiul ebraic, după cum este stabilit el în ritualul Pentateuhului. Era celebrat într-un sanctuar unic, consacrat dinainte¹²³, ales de divinitate¹²⁴ și făcut divin prin prezența sa¹²⁵. De aceea, textele păstrate pînă acum nu conțin nici o dispoziție privind sanctificarea repetată a locului sacrificiului. În plus, trebuiau menținute puritatea și sfîntenia templului și ale sanctuarului : sacrificii zilnice¹²⁶ și o ceremonie expiatorie anuală răspundeau acestei nevoi¹²⁷.

119. Stengel, *loc. cit.*, p. 13 (sacrificii către zeii celești).

120. Stengel, *loc. cit.* (sacrificii către zeii htonieni). – Paus. II, 24, 1 (Argos), sacrificiu către Apollo, Δειραδιώτης. Vezi mai jos, p. 120 pentru sacrificiul taurului către Rudra. – Fixarea orei, a zilei în care trebuie să se facă sacrificiul este unul din aspectele cele mai bine precizate de ritualurile hinduse și de altele. Contează și constelația sub care se sacrifică.

121. Lev. XVII, 3-5.

122. Este de la sine înțeles că nu dorim să atribuim nici un fel de înțietate sacrificiului desfășurat într-un loc cu o consacrare constantă asupra ritualului sacrificial care capătă un spațiu variabil, consacrat pentru o ocazie anume.

123. Ex. XXIX, 37, 44. – Numeri VIII, 15 și urm. – II Sam. VI, 17. – I Regi VIII, 63 etc. – În ceea ce privește interdicția de a sacrifica în altă parte decît la Ierusalim, vezi Lev. XVII, 3-4, Deut. XII, 5 și urm. ; XIV, 23, XV, 20, XVI, 2 și urm. Cu siguranță că această interdicție este de dată recentă, vezi II R. XXIII. Se pare chiar că au fost neîncetat păstrate în Palestina „mici altare”. *Misch.*, in *Megilla*, I, 11, 12. (*Talm. J.*, Schwab, pp. 220, 222, 223). Cf. *Talm. Babli. Zebahim*, 116a.

124. Ex. XX, 24. – Deut. XII, 5 etc.

125. Ex. XXIX, 42-46 etc.

126. Ex. XXIX, 38. – Cf. Porf. *de Abst.* I, 25 etc. Despre permanența focului din altar și modul în care destinul Israelului e legat de cel al Templului, vezi mai ales Daniel IX 27, VIII, 11-15, XI, 31 etc. Aceasta a devenit o temă legendară a literaturii evreiești.

127. Ex. XXX, 10. – Iezechiel XLV, 14.

La hinduși, nu exista un templu. Fiecare putea să-și aleagă, după voie, locul pentru sacrificiu¹²⁸ ; dar acest loc trebuia să fie consacrat în prealabil prin mijlocirea unor rituri, cel mai important fiind cel care consta în amplasarea focurilor¹²⁹. Nu îl vom descrie în detaliu. Ceremoniile complexe ce îl constituie își propun să creeze un foc în care nu intră decît elemente pure, deja consacrate lui Agni¹³⁰. Unul din aceste focuri este chiar aprins prin frecare pentru a fi cu totul nou¹³¹. În aceste condiții, există o virtute magică ce îndepărtează spiritele rele, maleficiile și demonii. Focul îi ucide pe demoni. Și nu numai atît : el este zeu, el este Agni în forma sa completă¹³². La fel, potrivit unor vechi legende biblice, focul sacrificiului nu este altceva decît divinitatea însăși care devorează victima sau, mai exact spus,

128. Cu condiția să fie propice și declarat „sacrificial” (*yajñiya*) de către brahmani.

129. În privința stabilirii focurilor, vezi Hillebr. *Rit. Litte.*, § 59. – Koulikovski, *Les trois feux sacrés du Rg-Veda* („Revue de l'hist. des rel.” XX, pp. 151 și urm. nu se ocupă decît de repartizarea focurilor). – Weber, *Ind. St.*, p. 216. – Eggel. ad *Sat. Br.* (S. B. E., XII, 247 și urm.)

130. Materialele cu care și deasupra cărora este aprins, pregătit (*sambharas*) corespund toate unui mit foarte important (*T. B.* 1, 1, 3 și 5, cf. *S. B.* 2, 1, 4). Sînt lucruri în care pare să se afle ceva produs de foc, ceva deosebit de viu. Atît de viu chiar încît legenda vede în unele dintre ele formele primitive ale lumii. Această creare a focului simbolizează crearea lumii.

131. Focul este întotdeauna aprins prin frecare : cu ocazia așezării focurilor, a sacrificiului animalier, a sacrificiului somei. Vezi Schwab, *Thierop.*, § 47, pp. 77 și urm. ; Weber, *Ind. St.* I, 197, n. 3 ; A. Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, pp. 70 și urm. În jurul acestei creări a focului-zeu, începînd cu *Rg-Veda*, brahmanii au preluat concepții panteiste. Pentru că doar focul sacrificiului este perfect, doar el este Agni în întregime, conține „cele trei corpuri ale lui Agni”, esența sa terestră (focul domestic), atmosferică (fulgerul), celestă (soarele) conține tot ceea ce este înșuflețit, cald, tot ce ține de focul în lume. (*T. B.* 1, 2, 1, 3, 4).

132. Este chiar unul din epitelele cele mai vechi ale lui Agni. Vezi Bergaigne, *Rel. Véd.* II, p. 217. (8) Vezi nota 6.

este semnul consacării care o arde¹³³. Ceea ce este sacru în focul sacrificiului hindus se comunică deci locului sacrificial, consacându-l¹³⁴. Acest așezământ consta într-un spațiu rectangular, destul de vast, numit *Vibâra*¹³⁵.

În interiorul acestui spațiu se află un altul, numit *vedi*, cu un caracter sacru și mai bine marcat; este ceea ce corespunde altarului. *Vedi* ocupă deci o poziție mai centrală decât focurile. Într-adevăr, acestea, contrar a ceea ce se petrece în majoritatea celorlalte culte, nu sînt chiar pe altar, ci în jurul lui¹³⁶. Contururile acestui

133. Lev. X, 2. – Judecătorii, VI, 11 și urm., sacrificiul lui Ghedeon; XIII, 19 și urm., Manoah; I R. XVIII, 38, Ilie. – I. Cron. XXI, 26 etc. Pregătirea focurilor ocupă un loc important în celelalte ritualuri. În ceea ce privește necesitatea focului pur, cf. Lev. X, 1; – În privința reînnoirii focurilor în Mexic: Sahagun, *Historia de las cosas de Nova España*, II, p. 18. – Chavero, *Mexico à través de los Siglos*, I, p. 77; – la Lemnos: Filostrat, *Heroica*, XIX, 14. – B. corr. Hell. XVIII, 87 și 92; – în Irlanda, Bertrand, *Religion des Gaulois*, p. 106. – Cf. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 76, p. 194. – Frazer, *Pausanias*, vol. II, p. 392; vol. V, p. 521. – În legătură cu acest rit în religiile indo-europene, vezi Knauer în *Festgruss Roth*, p. 54.

134. El devine „devayajana”, locul sacrificiului zeilor. Trebuie să vedem în Brâhmaņa speculațiile mistice asupra acestui aspect. „Devayajana” este singurul continent din lume. Și, mai mult, nu se află acolo decât pentru a servi drept loc de sacrificiu zeilor. Este și punctul de sprijin al zeilor, citadela lor, de acolo, luîndu-și avînt (*devâyatana*), au urcat înspre cer. Este de asemenea centrul cerului și al pămîntului, buricul pămîntului. – Oricît de exagerate ar părea asemenea expresii, să ne amintim că pentru evrei templul era centrul pămîntului; la fel și Roma pentru romani; iar pe hărțile din Evul Mediu, Ierusalimul era centrul pămîntului. Aceste idei nu ne sînt chiar străine. Centrul religios al vieții coincide cu centrul lumii.

135. Numele a ajuns chiar să fie purtat de mănăstirile budiste. – Nu putem urmări nici amănuntele, nici ordinea riguroasă a riturilor din sacrificiul animalier hindus. Astfel, ceremonia aprinderii focului este proclamată, de o grupare cel puțin (*Kât. śr. sū.*, VI, 3, 26), drept inseparabilă de ceremoniile de introducere a victimei.

136. Vezi planurile terenului în Hillebr. *N. V. O.*, p. 191 și Eggel. *S. B. E.* XXIII, la sfîrșit.

vedi sînt desenate cu grijă pe pămînt¹³⁷; pentru aceasta, se ia o lopată (sau, în alte situații, o sabie din lemn magic) și cu ea se atinge ușor pămîntul, spunîndu-se: „Cel rău este ucis”¹³⁸. Orice impuritate este astfel distrusă; cercul magic este trasat, locul este consacrat. În limitele astfel marcate, terenul este săpat și nivelat: groapa astfel formată va constitui altarul. După o lustrație, expiatorie și purificatoare totodată, se acoperă fundul gropii cu felurite ierburi. Pe acest strat vin să se așeze zeii cărora li se adresează sacrificiul; aici, invizibili și prezenți, ei asistă la ceremonie¹³⁹. Nu vom insista asupra diverselor instrumente¹⁴⁰ depuse pe altar¹⁴¹, după ce au fost fie executate pe loc, fie purificate cu atenție. Există însă unul care trebuie să ne rețină

137. Altarul este măsurat cu exactitate și ia formele cele mai diverse, în funcție de sacrificii (vezi Hillebr., *N. V. O.*, pp. 47 și urm., pp. 176 și urm.; Schwab, *Thier.*, pp. 13 și urm. – Thibaut, *Baudhayana Śulbaparibhāṣa sūtra* (în *Pandit. Benaris*, IX, 1875). În cazul sacrificiului nostru animalier, există două *vedi*, unul care este aproape *vedi* obișnuit, descris de noi în text, și altul care este supraetajat (vezi Schwab, pp. 14, 21) pe care este aprins un foc, unul dintre focurile sacrificiului (*Āp. VII, 7, 3*, vezi Schwab, p. 37). *Mutatis mutandis*, ele se construiesc sau sînt săpate în același mod.

138. *T. S. I, 1, 9, 1*. Mantrele exprimă faptul că farmecele rele sînt îndepărtate, că zeii protejează din toate părțile acest *vedi*. Cele care însoțesc ridicarea unui *uttara vedi* exprimă mai degrabă a doua idee (*T. S. I, 2, 12, 2*), mai ales cele care însoțesc lustrația altarului construit.

139. Încă din *Rg Veda*, zeii sînt numiți „barhiṣada”, cei care se așază pe florile presărate la locul sacrificiului. (Vezi Grassmann, *Wört. Z. R. V., ad verbum.*) Cf. *R. V. II, 3, 4; V, 31, 12; VI, 1, 10* etc.

140. Vezi Schwab, *op. cit.*, pp. 11, 47. De obicei, ustensilele sacre ale unui templu nu trebuie să iasă din el. Astfel, la Ierusalim cuțitele erau închise într-o celulă specială, *halifoth*. Vezi *Talm. J. Soucca*, V, 8. Gem. Schwab, VI, p. 51. *Middoth IV, 7. Gem.*; *Yoma III, 8*. Anumite sacrificii cer o veselă specială și nouă, precum sacrificiul domestic de Paști; la fel în Grecia, vezi Paton, *Cos.*, 38, 25, 39, 6. – Cf. Frazer, *Gold. B.*, vol. II, p. 107.

141. Vezi Schwab, p. 44, pentru enumerarea acestor instrumente. *Āp. śr. sū. VII, 8*. – Pentru purificare, vezi Schwab, n. 35.

atenția ; pentru că el face parte, la drept vorbind, din altar¹⁴² ; este *yûpa*, stîlpul de care urmează să fie legat animalul. Nu este o materie brută ; însă arboarele din care a fost făcut avea deja prin el însuși o natură divină¹⁴³, pe care ungerile și libațiile au mai întărit-o¹⁴⁴. Ocupă și el o poziție excepțională, pentru că aici va sta victima, cel mai important dintre toate personajele vizibile ce vor lua parte la ceremonie¹⁴⁵. De aceea Brâhmaņa îl reprezintă ca pe unul din punctele unde converg și se concentrează toate forțele religioase puse în joc în timpul sacrificiului. Prin forma sa avîntată, el amintește modul în care zeii au urcat la cer¹⁴⁶ ; prin

142. *Âp. śr. sū.* VII, 9-6. El este înfipt în așa fel, încît o jumătate să se găsească la limita altarului, cealaltă jumătate în afară.

143. Se caută un arbore de o esență determinată (*T. S.* 6, 3, 3,4 *Âp. śr. sū.* VII, 1, 16, 17. Vezi Schwab pp. 2 și urm.) El este adorat și implorat (*Âp. śr. sū.* VII, 2, 1), este uns ; este tăiat cu grijă ; i se unge și i se descîntă trunchiul. Toate sînt ceremonii care marchează, după cum a observat Oldenberg, o variantă a vechiului cult al vegetației (*Rel. d. ved.*, p. 256). Old. apropie încă (p. 90) acest stîlp, pe de o parte, de stîlpii sacrificiali în general și, în special, de *ashera* semitică, înfiptă și ea în altar (vezi R. Smith. *Rel. of Sem.*, p. 187, n. 1). – Cele două apropieri sînt parțial întemeiate.

144. *Âp. śr. sū.* VII, 10, 1 și urm. Pentru sensul ritului (*T. S.* 6, 3, 4, 2, 3). Întregul rit, cu tot simbolismul său, este cu siguranță vechi. În timp ce se unge, se înfige și se înalță *yûpa*, *hotr*-ul recită mantrile din *Rg Veda* (*Āśv. śr. sū.* 3, 1, 8-11). – Mantrile sînt în ordinea următoare : I, 36, 13, 14 ; III, 8, 13, 2, 5, 4 (Imn âprî) ; în cazul în care există mai multe animale sacrificate și mai mulți stîlpi, III, 8, 6, 11. Același ritual este indicat în *Ait. Br.*, 6, 2, 17, 23, care comentează versurile din *Rg Veda*. Acest imn exprimă deja diversele funcții ale lui *yûpa*, care îi ucide pe demoni, îi protejează pe oameni, simbolizează viața, poartă ofranda către zei, susține cerul și pămîntul. Cf. *T. S.* 6, 3, 4, 1, 3.

145. Sacrificantul însuși ține cîțva timp *yûpa* (*Âp. śr. sū.* 7, 11, 5. Potrivit anumitor *sûtra*, femeia și oficiantul asistă și ei. Tradiția âpastambinilor pare mai bună). În orice caz, sacrificantul oficiază o parte din oncțiuni și atinge cu mîna tot stîlpul, în lungul său. Toate aceste rituri au drept scop identificarea sacrificantului cu stîlpul și cu victima al cărei loc e obligat să-l ia pentru un anumit timp.

146. *Ait. Br.* 6, 1, 1 ; cf. *Śat. Br.* 1, 6, 2, 1 etc.

partea sa superioară, el dă putere asupra lucrurilor celeste, prin partea mediană – asupra lucrurilor din atmosferă, prin partea inferioară, asupra celor de pe pămînt¹⁴⁷. Dar, în același timp, el îl reprezintă pe sacrificant ; statura acestuia îi determină dimensiunile¹⁴⁸. Cînd este uns stîlpul, este uns sacrificantul ; cînd este întărit, și sacrificantul este întărit¹⁴⁹. În el se produce, mai evident decît în preot, această comunicare, această fuziune între zei și sacrificant, care va deveni completă în victimă¹⁵⁰.

Regia este acum pusă la punct. Actorii sînt pregătiți. Intrarea victimei urmează să deschidă piesa. Dar, înainte de a o introduce, trebuie să notăm o trăsătură esențială a sacrificiului : perfecta continuitate pe care este obligat să o aibă. Din momentul începerii¹⁵¹, el trebuie să continue pînă la capăt fără întrerupere și într-o ordine ritualică. Trebuie ca toate operațiunile din care este compus să se succedă fără încetare și să fie la locul lor. Forțele aflate în acțiune, dacă nu se orientează exact în sensul indicat, scapă de sub autoritatea sacrificantului și a preotului și se întorc cu violență împotriva lor¹⁵². Această continuitate exterioară

147. *T. S.* 6, 3, 4, 3, 4. – Cf. *T. S.* 6, 3, 4, 7 ; *Śat. Br.* 3, 7, 1, 2, 5.

148. El are înălțimea sacrificantului, cînd acesta este fie urcat pe un car, fie în picioare și cu brațele ridicate (*T. S.* 6, 3, 4, 1, *Âp. śr. sū.* VII, 2, 11 și urm.).

149. *T. S.* 6, 3, 4, 4.

150. Presupunem că ceea ce este adevărat în legătură cu *vedi* și *yûpa*, este adevărat în general și pentru altare, pietrele sacre și pietrele ridicate pe care sau la baza cărora se aduc sacrificii. Altarul este semnul alianței dintre oameni și zei. De la începutul pînă la sfîrșitul sacrificiului, profanul se unește cu divinul.

151. De aici, rugăciunea rostită la începutul oricărui sacrificiu de către sacrificant : „de-aș putea să fiu la înălțimea acestui rit”. *Ś. B.* 1, 1, 1, 7. De aici mai ales metafora curentă în textele sanscrite care compară sacrificiul cu o pînză ce se țese și este întinsă. *R. V. X.* 130 ; Bergaigne și Henry, *Manuel pour étudier le sanscrit védique*, p. 125, n. 1 ; S. Lév., *Doctr.*, p. 79, p. 80, n. 1.

152. S. Lévi, *ib.*, 23 și urm. Orice greșală ritualică este o *ruptură* în pînza sacrificiului. Prin această tăietură, forțele magice

a riturilor nici măcar nu este suficientă¹⁵³. Mai este cerută și o consecvență a stării de spirit în care se află sacrificantul și sacrificatorul, cu privire la zei, victimă și jurământul a cărui execuție e cerută¹⁵⁴. Ei trebuie să aibă o încredere de neclintit în rezultatul automat al sacrificiului. În fond, este vorba de îndeplinirea unui act religios într-o gândire religioasă; trebuie ca atitudinea internă să corespundă atitudinii externe¹⁵⁵. Se vede cum, din principiu, sacrificiul a cerut un *credo* (*śraddhā* și *credo* sînt echivalente, chiar fonetic); cum actul a atras după sine credința¹⁵⁶.

scapă și îl ucid, sau îl înnebunesc, sau îl ruinează pe sacrificant. – Nu e nevoie să amintim cazurile faimoase povestite în Biblie, de erezii ritualice extrem de aspru pedepsite; fiii lui Eli, lepra regelui Azaria etc. – În general, este periculoasă mînuirea lucrurilor sacre: de exemplu, în India vedică, trebuie să se aibă grijă ca sacrificantul să nu atingă altarul (*G. B.* 1, 2, 5, 4) și să nu atingă pe nimeni cu sabia magică de lemn etc.

153. Expierile ritualice au drept scop tocmai izolarea efectelor greșelilor comise în cursul ritului (vezi mai sus). Cf. Serv. ad *Aen.* IV, 696. *Et sciendum si quid caeremoniis non fuerit observatum, piaculum admitti.* – Arnob. IV, 31. – Cic. *d. har. resp.*, XI, 23. – La fel, frontalul marelui preot de la Ierusalim expia toate greșelile ușoare comise în cursul ritului; Ex. XXVIII, 38. Cf. *Talm. J. Yoma* II, 1 (Schwab, V, p. 175).

154. Aici putem stabili o paralelă curioasă cu teoriile ritualului iudaic. Un miel consacrat la sacrificiul pascal nu putea fi schimbat (*Talm. Pesachim*, IX, 6 *Mischnâ*); la fel, un animal desemnat pentru un sacrificiu trebuia să fie sacrificat, chiar dacă persoana pentru care trebuie făcut sacrificiul moare, (*ib. Haggigha* I, 1 *Gem. fin.*, Schwab, VI, p. 261). Din același motiv, în ajun de Kippur, erau trecute prin fața marelui preot, toate animalele pe care trebuia să le înjunghie a doua zi, pentru ca el să nu facă vreo confuzie între diferitele victime.

155. Se știe că atitudinea recomandată de obicei este tăcerea. Vezi mai departe pp. 89-90. Cf. Marq. *op. cit.* VI, p. 178.

156. Vezi S. Lévi, *Doctr.*, pp. 112 și urm.

Victima

Spuneam mai devreme că, în ritul hindus, construirea altarului constă în a trasa pe pămînt un cerc magic. În realitate, toate operațiunile trecute în revistă pînă acum au același obiect. Ele reușesc să traseze o serie de cercuri magice concentrice, în interiorul spațiului sacru. Pe cercul exterior stă sacrificantul; apoi vin succesiv preotul, altarul și stîlpul. La periferie, în dreptul laicului în interesul căruia are loc sacrificiul, religiozitatea este slabă, minimă. Ea crește pe măsură ce spațiul în care se manifestă se micșorează. Întreaga viață a mediului sacrificial se organizează astfel și se concentrează în jurul aceleiași vetre; totul converge spre victima ce urmează să apară acum. Totul e pregătit pentru a o primi. Este adusă.

Uneori, ea era sacră chiar prin naștere; specia căreia îi aparținea era unită cu divinitatea prin legături speciale¹⁵⁷. Astfel, avînd un caracter divin congenital, nu

157. Aceste cazuri le conțin și pe cele în care victimele sînt ființe totemice sau au fost totemuri. Dar, din punct de vedere logic, nu este necesar ca animalele sacre să fi avut dintotdeauna acest caracter, (vezi Marillier, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1898, 1, pp. 230-231; Frazer, *Gold. B.*, II, pp. 135-138), după cum susține, de exemplu, Jevons (*Introd. to the Hist. of Relig.*, p. 55). Această teorie este susținută în parte de R. Smith, *Kinship*, pp. 308 și urm. și *Rel. Sem.*, pp. 357 și urm. – Adevărul este că, într-un fel sau altul, există o relație determinată între zeu și victima sa, că, deseori, aceasta din urmă sosește la sacrificiu deja consacrată; ex: Stengel, *op. cit.*, pp. 107 și urm. – Marquardt, *op. cit.*, p. 172. – *Bull. Corr. Hell.*, 1889, p. 169, *Schol. Apoll. Rhod.* II, 549 (sacrificiul porumbeilor). – Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, p. 138. – Paus. III, 14, 9 și Frazer *ad. loc.* – Plut. *Qu. Rom.*, 111. – Ath. VIII, p. 346, d. (sacrificiul peștelui la Hierapolis) etc. În alte cazuri, zeul refuza anumite victime. Ex. Paus. X, 32, 8. – Herod. IV, 63; Paus. II, 10, 4. – Iahve nu a admis decît cele patru specii de animale pure: oi, vite, capre și porumbei.

mai avea nevoie să-l capete special pentru acea împrejurare. Dar, la modul cel mai general, erau necesare riturile adecvate pentru a o introduce în starea religioasă cerută de rolul căruia îi era destinată. În anumite cazuri, atunci când victima fusese desemnată cu mult timp înainte, aceste ceremonii avuseseră loc înainte ca ea să fie adusă la locul sacrificiului¹⁵⁸. De asemenea, frecvent, ea nu avea încă nimic sacru în acel moment. Trebuia doar să îndeplinească anumite condiții care o făceau aptă pentru a primi consacrarea. Trebuia să fie fără cusur, fără boli, fără infirmități¹⁵⁹. Să fie de o anumită culoare¹⁶⁰, o anumită vîrstă, un anumit sex, în funcție de efectele urmărite¹⁶¹. Dar pentru ca virtualitățile ei să se realizeze în act, pentru a o ridica la nivelul de religiozitate cerut, trebuia ca ea să fie supusă la un întreg ansamblu de ceremonii.

În anumite țări, era împodobită¹⁶², pictată sau albită precum *bos cretatus* din sacrificiile romane. I se aureau

158. Este un caz general : astfel, calul din *āsvamedha* era îngrijit, adorat luni întregi (vezi Hillebr. „Nationalopfer in Alt-Indien” în *Festgruss Böhrlingk*, pp. 40 și urm.) ; la fel, *meriah* la indigenii khond, ursul la ainu etc., toate cazuri binecunoscute.

159. Aceasta este o prescripție vedică și biblică totodată, poate generală. În ceea ce privește sacrificiul animalier hindus vezi Schwab, *op. cit.*, p. XVIII ; Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 131. *Kāty. śr. sū.* 6, 3, 22 și *paddh.* la *Āp. śr. sū.* VII, 12, 1 și com. *T. S.* 5, 1, 1. Referitor la victimele templului, vezi Ex. XII, 5, Lev. XXII, 19 și urm. ; Deut. X, 21 ; XVII, 1 ; *Maleahi*, I, 6-14 etc. – Cf. Stengel. *ib.*, p. 107.

160. Astfel, calul din *āsvamedha* trebuia să fie roșu (el purta numele de *Robita*, roșu, și era un simbol al soarelui. Vezi Henry, *Les hymnes Robita de l'Atharva-Veda* (Paris, 1889). Despre victimele roșii, vezi Fest., p. 45 ; Diod. I, 88, Cf. Frazer, *Gold. B.* II, 59. – Despre vacile negre, pentru a aduce ploaie, vezi mai jos, pp. 133-134. – În Grecia (Stengel, *ib.*, p. 134, n. 1) victimele destinate zeilor celești erau în general deschise la culoare ; cele oferite zeilor htonieni erau întotdeauna negre.

161. Vezi mai jos, p. 90.

162. Paton, *Cos.*, 37, 22. – Stengel, *ib.*, pp. 89 și urm. – Mannhardt, *W. u. F. Kulte*, II, p. 108.

coarnele¹⁶³, i se puneă o coroană, i se prindeau bentițe¹⁶⁴. Aceste podoabe îi transmiteau un caracter religios. Uneori chiar, costumul ce i se puneă o apropia de zeul care veghea sacrificiul : așa era obiectul deghizărilor folosite în sacrificiile agrare, din care n-au mai rămas decît urme¹⁶⁵. De altminteri, semi-consacrarea conferită astfel putea fi obținută și într-o altă modalitate. În Mexic¹⁶⁶, la Rodos¹⁶⁷, victima era îmbătată. Această beție era un semn de posedare. Spiritul divin cuprindea deja victima.

Însă ritualul hindus ne va permite să urmărim mai bine întreaga înlanțuire de operații în cursul cărora victima devine în mod progresiv divină. După ce a fost spălată¹⁶⁸, e introdusă în scenă în timp ce se fac diferite libații¹⁶⁹. I se adresează atunci cuvîntul, înmulțind epitetul laudative și rugînd-o să se liniștească¹⁷⁰. În același timp, e invocat zeul, stăpînul animalelor pentru a-i cere să consimtă ca proprietatea lui să fie folosită drept victimă¹⁷¹. Precauțiile, ofrandele, semnele de cinstire au un dublu scop. În primul rînd, ele scot în

163. *Il. K.*, 294 ; *Od. I.*, 304. – Cf. Rawlinson *W. A. I.*, IV, pp. 22, 37 și urm. – Cf. mai jos, p. 196.

164. Paus. X, 32, 9.

165. Cf. Frazer, *Gold. B.*, II, pp. 145, 198 etc.

166. Chavero, *Mexico à travèrs de los Siglos*, p. 644.

167. Porf. *D. Abst.*, II, p. 154.

168. *Āp. śr. sū.*, VII, 12, 1.

169. *Āp. śr. sū.*, VII, 12, 10. Mantrele acestor libații sînt *T. S.* 1, 4, 2. Lucru curios, aceste mantre se regăsesc în *A. V.*, II, 34, cf. Weber, *Ind. Stud.*, III, p. 207 și sînt folosite (*Kaus. sū.* 57, 20) cu ocazia inițierii tînărului brahman. De fapt, este vorba de un fel de introducere în lumea religioasă. – Libațiile făcute în momentul prezentării victimei sînt deseori întîlnite. Paton. *Cos.*, 40, 9. – În Asiria, Rawlinson, *W. A. I.*, IV, 32, Inscript. de la Sippara, IV, 32.

170. *T. S.*, 1, 3, 7, 1 ; 6, 3, 6, 1, 2 ; *Āp. śr. sū.*, VII, 12, 6. – Cf. *V. S.* 6, 5. – *Maitr. S.* 5, 3, 9, 6. *Śat. Br.* 3, 7, 3, 9 și urm. *Kat. śr. sū.* 6, 3, 19.

171. *Āp. ib.* zeul este în cazul de față Prajāpati-Rudra. *T. S.* 3, 1, 4, 1, comentat de *T. S.* 3, 1, 4, 5. Această invocație nu este practică de alte școli.

relief caracterul sacru al victimei; considerînd-o un lucru excepțional, proprietate a zeilor, ea devine astfel. Dar, mai ales, e vorba de a o convinge să accepte sacrificiul cu calm, spre binele oamenilor, iar după ce a murit, să nu se răzbune. Aceste obiceiuri extrem de numeroase¹⁷² nu înseamnă, așa cum s-a spus, că animalul sacrificat este întotdeauna un fost animal totemic. Explicația este mai simplă. Există în victimă un spirit pe care sacrificiul își propune tocmai să-l elibereze. Trebuie deci să se împace cu acest spirit ce ar putea, altfel, o dată eliberat, să devină periculos; de aici, toate lingușirile și scuzele prealabile.

Pe urmă, se leagă victima de stîlp. În acest moment, caracterul sacru pe care îl capătă este deja atît de mare încît brahmanul nu o mai poate atinge cu mîinile și sacrificatorul însuși ezită să se apropie de ea. Are nevoie să fie invitat acolo și încurajat printr-o formulă specială, adresată de un preot¹⁷³. Și, totuși, pentru a duce la ultimele ei limite această religiozitate deja atît de înaltă, sînt necesare trei serii de rituri. Animalul¹⁷⁴ e

172. Marq., *Röm. Alterth.* VI, p. 175. — Cf. Frazer, *Gold. B.* II, pp. 110 și urm. — Lucrul era încă mai firesc atunci cînd era vorba de o victimă umană. (Vezi Serv. *ad. Aen.* III, 57. Cf. Eur., *Herak.* 550 și urm.; *Phoen.*, 890; Ath. XIII, p. 602. — Chavero, *Mexico etc.*, p. 610. Cf. Macpherson *Memorials of Service in India*, 1865, p. 146) și mai mult încă atunci cînd e vorba despre o victimă zeu.

173. *Âp.* VII, 13-8. Mantra este *T. S.* 1, 3, 8, 1 comentată, 6, 3, 6, 3, *dhṛsa manusa* „întărește-te, o, omule!”. O altă tradiție *V. S.* VI, 8, *Ś. Br.* 3, 7, 4, 1 vrea ca animalului să i se adreseze formula *dhṛsa manusa* „întărește-i pe oameni”. Credem, contrar opiniei lui Schwab (*op. cit.*, p. 81, n. 2) că textul Taitt-elor este mai fondat în natura ritului. *Vâjasaneins* reprezintă, aici ca și în altă parte, o tradiție mai epurată și raționalizată. Apropierea cu *R. V.* 1, 63, 3 nu e de nici un folos.

174. *Âp.* VII, 13, 9 și com. I se spune: „tu ești un băutor de apă”. *V. S.* VI, 10a. *T. S.* 1, 3, 8, 1. Ludw. *ad. R. V.* X, 36, 8, vol. IV, p. 233 afirmă (cf. *Sây. ad. Taitt. S.*) că sensul e: „Ți-e sete de apă”. Dar sensul pe care îl adoptăm este cel indicat de *Ś. Br.* 3, 7, 4, 6. Cf. *T. S.* 6, 3, 6, 4 la sfîrșit, ca și com. la *V. S.*, loc.

pus să bea apă, pentru că apa e divină; e stropit pe deasupra, pe dedesubt, peste tot¹⁷⁵. Apoi este uns cu unt topit pe cap, pe greabăn și pe umeri, pe crupă și între coarne. Aceste ungeri le corespund celor care se fac cu ulei în sacrificiul ebraic, în timpul ceremoniei *mola salsa*, la Roma, ούλαι-ului sau grăunțelor de orz pe care în Grecia asistenții le aruncau asupra animalului¹⁷⁶. La fel, sînt înțilnite cam peste tot libații analoge celor despre care tocmai am vorbit. Ele aveau drept scop să producă o acumulare de sfințenie pe capul victimei. În sfîrșit, după lustrații și ungeri, în ritualul vedic urmează o ultimă ceremonie avînd drept efect închiderea victimei înseși într-un ultim cerc magic, mai îngust și mai divin decît celelalte. Un preot ia un șomoilog aprins din focul zeilor și, cu acest șomoilog în mînă, înconjoară victima de trei ori. În India, așa erau înconjurată victimele, cu sau fără foc. Zeul Agni înconjura animalul din toate părțile, îl sacraliza, îl separa¹⁷⁷.

cit. și la *Kât.* 6, 3, 32. Punîndu-l pe animal să bea, acesta este purificat lăuntric. La fel, sacrificantul își clătește gura înainte de sacrificiu.

175. *Âp. śr. sū.*, VII, 13, 10.

176. A. v. Fritze, ούλαι, *Hermès*, 1897, pp. 255 și urm. Stengel crede că ούλαι reprezintă pîinea cinei divine. La Megara, în sacrificiul către Tereu, ούλαι erau înlocuite de pietricele. *Paus.* I, 41, 9. Cf. Lefébure, *Origines du Fétichisme* în „*Mélusine*”, 1897, p. 151 și *Folklore*, 1898, p. 15. În Sicilia, însoțitorii lui Ulise, sacrificînd trei boi soarelui s-au folosit de frunze în chip de ούλαι. Cf. *Paus.* II, 9, 4. Azvîrlirea acestor ούλαι poate să fie un mijloc de comunicare între sacrificant și victimă sau o lustrație fertilizantă comparabilă cu boabele aruncate asupra miresei.

177. Este ceremonia *parayagnikriya*, a mișcării circulare cu foc. *Âp. śr. sū.*, VII, 15, 1. Cu siguranță, ritul aparține celei mai vechi tradiții, pentru că preotul (*maitravaraṇa*, cf. Weber, *Ind. St.* IX, p. 188) repetă (*Aśv. śr. sū.* II, 2, 9 și urm.) imnul *R. V.* IV, 5, 1-3 (vezi *Trad. Old.* și notele în *S. B. E.* XLVI *ad. loc.*) — Sensul ritului e triplu. În primul rînd, e o rotire în jurul focului, al lui Agni, zeul preot al zeilor, depozitarul comorilor, care sacralizează victima, o conduce spre zei arătîndu-i drumul (acesta este sensul celor trei versuri din

Dar, tot înaintînd astfel în lumea zeilor, victima trebuia să rămînă în legătură cu oamenii. Modalitatea folosită pentru a asigura această comunicare este furnizată, în religiile studiate aici, de principiile simpatiei magice și religioase. Uneori, există o reprezentare directă, naturală: un tată e reprezentat de fiul său pe care îl sacrifică etc.¹⁷⁸. În general, pentru că trebuie întotdeauna să susțină personal sacrificiul, sacrificantul este – chiar prin aceasta – o reprezentare¹⁷⁹. În alte cazuri însă, această asociere a victimei și a sacrificantului se realizează printr-un contact material între sacrificant (uneori preotul) și victimă. În ritualul semitic, acest contact este obținut printr-o anumită punere a

R. V. folosite cu această ocazie și alcătuite special pentru ea), cf. *At. Br.* 6, 5, 1 și 6, 11, 3. Victima este astfel divinizată (Cf. *T. S.* 6, 3, 8, 2. *S. B.* 3, 8, 1, 6). Apoi, este un simplu cerc magic. Sînt îndepărtați demonii ce dau tîrcoale, ca și zeii, în preajma victimei. – În sfîrșit, un tur ritualic benefic, făcut de la stînga la dreapta, în sensul zeilor (*Baudh. śr. sū.* II, 2 citat de Caland, *op. cit.*, mai jos, p. 287), avînd o virtute magică prin el însuși. Despre problema mișcărilor circulare în jurul victimelor, vezi Simpson, *The Buddhist Praying-wheel* și rezumatul făcut de noi, cf. *infra*, p. 184 [2], și mai ales exhaustiva monografie a lui Caland: *Een Indo-germaansch Lustratie-Gebruik, Versl. en Mededeel. d. Konink. Ak. v. Wetensch. Afd. Letterkunde*, 4^e Reeks Deel, II, 1898, pp. 275 și urm. – Ritul este, în primul rînd, fundamental în ritualul hindus, casnic (cf. *Pār. grh. sū.* 1, 1, 2) și solemn (Hillebr. *N. V. O.*, p. 42. Cf. *S. B.* I, 2, 2, 2 și 3); vezi Caland, *op. cit.*, n. 2 și 3, p. 300; în al doilea rînd, aproape general la populațiile indoeuropene (vezi Caland); în sfîrșit, foarte răspîndit aproape peste tot (cf. *infra*, p. 188 [3]).

178. II Regi III, 27; Iezechiel XVI, 36. Cf. Geneza XXII; Deut. XII, 31. Ps. CVI, 37; Isaia LVII, 5. – Luc. *Dea Syr.*, 58. – Cf. legenda lui Athamas Preller, *Gr. Myth.* II, p. 312. – Cf. Basset, *Nouv. Contes berbères*, 1897, n. 91 – Cf. Hoefler, *Corr. Bl. d. d. Ges. f. Anthr.* 1896, 3. – Cf. sacrificiul unui membru al familiei. Porfir, *De Abst.* II, p. 27. – Cf. legenda *Sunahšepa* (S. Lévi, *Doctr.*, p. 135). Exemplele acestei noi reprezentări sînt deosebit de numeroase în sacrificiul de construcție. Vezi Sartori, *Baupofer*, „*Zeitsch. f. Ethn.*” 1898, p. 17.

179. Vezi mai sus, p. 51. De ex. I Cron. XXI, 23, episodul cu David în aria lui Ornan.

mîinilor, în alte părți, prin rituri echivalente¹⁸⁰. În urma acestei apropieri, victima, care îi reprezenta deja pe zei, îl reprezintă acum și pe sacrificant. Nu este suficient să spunem că îl reprezintă, căci se confundă cu el. Cele două personalități fuzionează. Identificarea se face într-o asemenea măsură încît, cel puțin în sacrificiul hindus, începînd din acest moment, destinul victimei, moartea ei viitoare au un fel de influență asupra sacrificantului. De aici rezultă pentru acesta din urmă o situație ambiguă. Are nevoie să atingă animalul pentru a rămîne unit cu acesta și, totuși, îi este teamă să-l atingă pentru că riscă astfel să-i împărtășească soarta. Ritualul rezolvă dificultatea printr-o soluție intermediară. Sacrificantul nu atinge animalul decît prin mijlocirea unuia din instrumentele sacrificiului¹⁸¹. Astfel, această apropiere între sacru și profan, pe care am văzut-o desfășurîndu-se progresiv de-a lungul diferitelor elemente ale sacrificiului, se desăvîrșește în victimă.

Iată-ne ajunși în punctul culminant al ceremoniei. Toate elementele sacrificiului sînt date; ele tocmai au

180. Lev. I, 4; III, 2; IV, 2; XVI, 1. – Ex. XXIX, 15, 19. – Cf. Num. VIII, 10; XXVII, 18, 23. – Cf. Deut. XXIV, 9. – Pr. LXXXIX, 26. – Tylor, *Prim. Cult.* II, p. 3. – Cf. R. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 423.

181. *Āp.* VII, 15, 10, 11. Mantra psalmodiată, *T. S.* 3, 1, 4, 3, exprimă faptul că „suflul”, viața sacrificantului este, ca și dorința lui, legată de destinul animalului, 3, 1, 5, 1. Școala *Yajur Veda* „Albă” nu recomandă mantra (*Kāt.* VI, 5, 5) și, în plus, nu celebrează ofrande expiatorii în acest moment, diferență notabilă. Dar ritul de comunicare și teoria lui rămîn la fel. *Śat. Br.* 3, 8, 1, 10, *T. S.* 6, 3, 8, 1. Brahmanii discută: „Trebuie atins animalul, spun unii; dar animalul e condus la moarte; dacă l-ar atinge pe la spate, *yajamāna* ar muri subit.” Alții spun: „Acest animal e condus la cer, dacă el (sacrificantul) nu l-ar atinge pe la spate, ar fi separat de cer. De aceea trebuie atins cu cele două țepușe pentru *vapā*. Astfel el este și atins, și neatins” (cf. 6, 3, 5, 1). *S. B.* explică faptul că o comunicare este misterioasă, în același timp inofensivă și utilă pentru sacrificant al cărui jurămint și al cărui suflet urcă la cer o dată cu victima.

fost puse în contact pentru ultima oară. Dar operația supremă rămîne încă de îndeplinit¹⁸². Victima este deja eminamente sacră. Dar spiritul care sălăsluiește în ea, principiul divin pe care îl conține acum se află încă în corpul său și este prins prin această ultimă legătură de lumea lucrurilor profane. Moartea urmează să-l elibereze, consacrarea fiind astfel definitivă și irevocabilă. Este momentul solemn.

Începe o crimă, un fel de sacrilegiu. Astfel, în timp ce se aducea victima la locul uciderii, anumite ritualuri prescriau libații și expieri¹⁸³. Se cerea iertare pentru actul ce urma să fie îndeplinit, se jelea moartea animalului¹⁸⁴, se plîngea după el ca după o rudă. I se cerea iertare înainte de a fi lovit. Restul speciei căreia îi aparținea victima, ca un mare clan familial, era implorat

182. Nu studiem problema „prezentării” victimei la zeu și a invocației care o însoțește cel mai adesea. Ar însemna să intrăm în prea multe detalii, pentru că aici este vorba de raporturile sacrificiului cu rugăciunea. Să spunem doar că sînt: 1. rituri manuale – a lega animalul de stîlp (vezi mai sus, p. 83), la coarnele altarului (Ps. CXVII, 27; cf. R. Smith, p. 322; Lev. I, 11); 2. rituri orale – invitația zeilor, descrierea calităților victimei, definirea rezultatelor așteptate. Consacrarea este chemată de sus, prin toate aceste mijloace.

183. Facem aluzie la libațiile numite *apavyâni* din sacrificiul animalier hindus (Schwab, *Th.*, p. 98, n. 1. Cf. com. la *T. B.*, 3, 8, 17, 5: asociază cuvîntul rădăcinii *pû*, purificare). Ele nu se regăsesc decît în școala *Yajur Veda* „Neagră”. Ele se fac în timpul consacrării animalului cu ajutorul rotirii cu foc și în momentul în care e condus la locul uciderii (*Âp.* VII, 15, 4, mantrile sînt: *T. S.* 3, 1, 4, 1, 2 – explicate *T. S.* 3, 1, 5, 1. Ele se regăsesc *M. S.* 1, 2, 1). Formulele exprimă faptul că zeii iau victima și că aceasta urcă la cer; că acest animal le reprezintă pe celelalte printre vitele al căror stăpîn e Rudra-Prajâpati; că el este plăcut zeilor și că va da viață și bogăție între vite; că ea este partea lui Rudra-Prajâpati care, acoperindu-și progenitura, legînd-o, „va înceta să lege” (să-i omoare) pe cei vii, animale și oameni etc.

184. Stengel, *op. cit.*, p. 101. – Herod., II, 39, 40. – La Roma, Marq., *op. cit.* VI, p. 192. – R. Smith, *Rel. of Sem.*, pp. 430-431. – Frazer, *Gold. B.*, I, p. 364; II, p. 102 și urm. – Poate trebuie apropiat de aceste practici doliul purtat de *flaminica* în timpul sărbătorii așa-numiților *Argei*: Pl., *Qu. Rom.* 86.

să nu se răzbune pentru pierderea ce avea să-i fie pricinuită prin persoana unuia dintre membrii săi¹⁸⁵. Sub influența aceluiași idei¹⁸⁶, se întîmpla ca autorul crimei să fie pedepsit; era lovit¹⁸⁷ sau exilat. La Atena, preotul sacrificiului din ceremoniile *Bouphonia* fugea aruncîndu-și securea; toți cei care luaseră parte la sacrificiu erau chemați la Prytaneion; ei aruncau greșeala unii asupra altora; în sfîrșit, era condamnat cuțitul, care era aruncat în mare¹⁸⁸. Purificările la care trebuia să fie supus sacrificantul după sacrificiu semănau de altfel cu expierea criminalului¹⁸⁹.

Astfel, după ce animalul este așezat în poziția indicată și orientat în sensul determinat de rituri¹⁹⁰, toată

185. Acest rit, foarte general, cum a arătat-o Frazer, este remarcabil exprimat în ritualul hindus. În momentul sufocării, printre formulele recitate de preotul care ordonă, *maitravaruna*, cele din *adhṛgunigada* (*Âsv. śr. sū.* III, 3, 1, comentat *Ait. Br.* 6, 6, 1), care se numără printre cele mai vechi din ritualul vedic, se găsește următoarea: „Ne-au lăsat această ființă, mama și tatăl său, sora și fratele său de aceeași origine și tovarășul său din aceeași rasă.” (*Âp. śr. sū.* VII, 25, 7 cu *T. S.* 3, 6, 11, 2. Vezi Schwab, p. 141, n. și *Śat. Br.* 3, 8, 3, 11; *Âp.* VII, 16, 7. – Cf. *T. S.* 6, 3, 8, 3 și *Śat. Br.* 3, 8, 1, 15).

186. *Samitar*, „cel care liniștește”, numele eufemistic al sacrificatorului, poate să fie sau nu un brahman (*Âp.* VII, 17, 14). În orice caz, e un brahman de rang inferior, pentru că el poartă păcatul de a fi ucis o ființă sacră, uneori inviolabilă. În ritual există un fel de imprecăție împotriva lui: „Fie ca neam de neamul vostru, un *samitar* să nu mai facă astfel de lucruri”, adică să nu mai aveți un sacrificator printre rudele voastre. (Urmăm textul din *Âsv. śr. sū.* III, 3, 1 pe care îl urmează Schwab, *op. cit.*, p. 105 și nu textul *Ait. Br.* 6, 7, 11).

187. *Alien Nat. an.* XII, 34 (Tenedos) – R. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 305.

188. Porf. *De Abst.* II, 29-30; Paus. I, 24, 4; 28, 10. – Mitul instituirii acelor *Karneia*: Paus. III, 13, 4; Usener, *Rhein. Mus.*, 1898, pp. 359 și urm. – Stengel, *op. cit.* p. 140. – Cf. Platon, *Leg.* IX, p. 865.

189. Vezi Frazer, *Paus.*, vol. III, pp. 54 și urm.

190. Se spune: „Întoarceți-i picioarele spre nord, faceți să meargă spre soare ochiul său, răspîdiți în vînt suflarea sa, în atmosferă viața sa, în împrejurimi auzul său, în pămînt corpul său”. Aceste indicații din *Âsv. śr. sū.*, III, 3, 1, cf. *Ait. Br.* 6, 6, 13 sînt importante. Capul este întors spre vest, după mersul

lumea tace. În India, preoții se întorc ; sacrificantul și oficiantul se întorc¹⁹¹ murmurînd mantrele propitiatorii¹⁹². Nu se mai aud decît ordinele date cu o voce egală de preot sacrificatorului. Acesta strînge atunci legătura care înconjoară gîtul animalului¹⁹³, „îi liniștește suflarea”¹⁹⁴, cum spune eufemismul folosit. Victima a murit. Spiritul ei a plecat.

Riturile uciderii cunoșteau variații foarte mari. Dar fiecare cult impunea ca ele să fie respectate cu scrupulozitate. Modificarea lor era în general o erezie funestă, pedepsită prin excomunicare și moarte¹⁹⁵. Prin ucidere, era eliberată o forță ambiguă sau, mai degrabă, oarbă, de temut chiar prin faptul că era o forță. Trebuia deci limitată, dirijată și îmblînzită. La aceasta serveau riturile. De cele mai multe ori, victima avea ceafa sau gîtul tăiate¹⁹⁶. Lapidarea era un rit vechi care nu mai

general al lucrurilor : cel pe unde merge soarele, pe care îl urmează morții, pe unde zeii urcă în cer etc. – Orientarea victimelor este un fapt foarte important. Din nefericire, informațiile semitice, clasice, etnografice sînt relativ sărace în această privință. În Iudeea, victimele erau legate la coarnele altarului, de diferite părți, în funcție de natura sacrificiului și probabil că aveau capul întors spre est. – În Grecia, victimele zeilor htonieni sînt sacrificate cu capul pe pămînt ; cele ale zeilor celești cu capul spre cer. (vezi *Il. A.* 459 și *Scol.*). Cf. basoreliefurilor reprezentînd sacrificiul taurului adus lui Mithra în Cumont, *Textes et monuments relatifs au culte de Mithra*.

191. *Ap. sr. sũ.*, VII, 17, 1. *Ásv. sr. sũ.* III, 3, 6. La fel, în slujba catolică, credincioșii se închină în momentul culminant al slujbei (Înălțarea).

192. I se spune animalului că el merge în cer pentru ai săi, că nu moare, că nu este rănit, că merge pe calea celor buni, calea lui Savitar (soarele), calea zeilor etc. *Ap.* VII, 16. *T. B.* 3, 7, 7, 14.

193. *Kâty. sr. sũ.* VI, 15, 19. E important ca trupul să fie intact în momentul morții.

194. Acesta este ordinul repetat de trei ori, *Ásv. sr. sũ.* III, 3, 1, 4.

195. Ex. Maspero. *Rev. Arch.*, 1871, pp. 335, 336 (Stela de la Napata).

196. Ceea ce avea loc în toate cazurile ritualului ebraic (Lev. I, 5 etc.) în afara sacrificiului porumbeilor, al căror gît era tăiat cu unghia. (Lev. I, 14, 15). – În Grecia, vezi *Od. T.* 449 – Apoll. Rhod. Arg. I, 429 și urm. – Sof. *Ai.* 296 și urm.

apare în Iudeea decît în anumite cazuri de execuție penală, în Grecia, doar în starea de martor, în ritualul cîtorva sărbători¹⁹⁷. În alte părți, victima era lovită¹⁹⁸ sau spînzurată¹⁹⁹. O operație atît de gravă nu putea fi făcută decît cu foarte multe precauții. Cel mai adesea, se dorea ca moartea să fie rapidă ; trecerea de la viața terestră a victimei la viața sa divină se precipita, pentru a nu lăsa influențelor malefice timpul de a vicia actul sacrificial. Dacă țipetele animalului treceau drept prevestiri rele, se încerca să fie înăbușite sau curmate²⁰⁰. Deseori, pentru a evita devierile posibile ale consacrării dezlănțuite, se căuta să se limiteze scurgerea sîngelui consacrat²⁰¹ ; se veghea ca el să nu cadă decît într-un loc potrivit²⁰² sau chiar se avea grijă să nu se verse nici măcar o singură picătură²⁰³. Totuși, se întîmpla și

197. Lapidarea lui *Pharmakos* în *Thargélies* : Eurip. *Androm.* 1128 ;

Istros *F. H. G.* I, p. 422. – Cf. sărbătorii *λιθοβολία* la Trezena, Paus. II, 32. – Cf. Mannh. *W. F. K.*, I, 419, 548, 552. Lapidarea pare să fi avut drept scop „împărțirea responsabilității între asistenți” : Jevons, *Introd. Hist. Rel.*, p. 292. Victima lovită de departe, vezi Suidas (p. 236). Cf. Porf. *de Abst.*, II, 54 și urm.

198. Dion. Hal., VII, 72, p. 1459. – Apoll. Rhod. Arg., I, 426, *Od.*, E 425.

199. R. Smith, *op. cit.*, p. 370.

200. În India vedică, o serie de expieri erau prescrise în cazurile în care, încă de la intrarea în cîmpul sacrificiului, animalul făcea semne nefaste (*T. B.* 3, 7, 8, 1, 2 ; vezi comentariul. Vezi Schwab, *Thier.*, p. 76, n. 46), atunci cînd, pregătit pentru asfixiere, scotea un strigăt sau își atinge pîntecele cu piciorul, *Ap. sr. sũ.*, VII, 17, 2, 3. Cf. *T. S.* 3, 1, 5, 2. Vezi pentru alte fapte, Weber, *Omina et Portenta*, pp. 377 și urm.

201. Se cunoaște principiul biblic care cerea ca tot sîngele să-i fie consacrat lui Dumnezeu, chiar și cel al animalelor ucise la vînătoare. Lev. XVIII, 10 ; XIX, 25 ; Deut. XII, 16, 23, 25 ; XV, 23. – Cf. în Grecia, *Od.* Γ 455 ; E 427. – Stengel, *op. cit.* p. 401. – Höfler. *Corr. Blatt. d. D. Gesell. f. Anthropol.* (1896), p. 5. Aceeași precauție în privința laptelui, Höfler *ib.*

202. În Iudeea, sîngele strîns în vase era înapoiat preotului oficiant, Lev. I, 5 ; IV, 12 și acesta făcea ritualul obișnuit. În Grecia, în cîteva sacrificii, sîngele era strîns într-o cupă σφάγιον sau σφαγεῖον : Poll. X, 65. – Xen. *Anab.* II, 2, 9.

203. R. Smith, *R. Sem.*, p. 417. – Sacrificiul scit. Herod. IV, 60 ; la anumite triburi din Altai se zdrobește coloana vertebrală a

ca aceste precauții să fie privite cu indiferență. La Methydrion, în Arcadia, ritul cerea ca victima să fie sfîșiată în bucăți²⁰⁴. Exista poate chiar interesul de a-i prelungi agonia²⁰⁵. Moartea lentă, ca și moartea bruscă, putea să diminueze responsabilitatea sacrificatorului; pentru motivele deja amintite, riturile se dovedeau ingenioase în a-i găsi circumstanțe atenuante. Riturile erau mai simple atunci cînd, în locul animalului, nu se sacrifică decît făină sau turte. Jertfa era aruncată în foc în întregime sau în parte.

Prin această distrugere, actul esențial al sacrificiului era îndeplinit. Victima era separată definitiv de lumea profană; ea era *consacrată*, era *sacrificată*, în sensul etimologic al cuvîntului, iar diferitele limbi numeau *sanctificare* actul care o aducea în această stare. Ea își schimba natura, ca Demofonte, ca Ahile, ca fiul regelui din Byblos, cînd Demeter, Thetis și Isis își nimiceau umanitatea²⁰⁶ în foc. Moartea sa era cea a păsării phoenix²⁰⁷: ea renăștea sacră. – Dar fenomenul care se petrecea în acest moment avea și o altă semnificație. Dacă, pe de o parte, spiritul se eliberase, trecuse complet „dincolo de vîl” în lumea zeilor, pe de altă parte, corpul animalului rămînea vizibil și tangibil, iar prin actul consacrării, era și el plin de o forță sacră care îl excludea din lumea profană. În fond, victima sacrificată semăna cu morții al căror suflet locuia, totodată, în lumea de dincolo și în cadavru. De aceea resturile sale erau privite cu un respect²⁰⁸ religios: li se

victimei. Kondakoff-Reinach. – *Antiquités de la Russie Méridionale*, p. 181.

204. Paus. VIII, 37, 5. – R. Smith, *Rel. Sem.*, p. 368.

205. Mannh. *W. F. K.*, I, p. 28 și urm. Rohde, *Psyché*, p. 393; Dieterich, *Nekyia*, pp. 197 și urm.

206. Pl. *De Iside et Osiride*, 15, 17; Mannh. *W. F. K.*, II, 52.

207. Wiedemann, *Æg. Zeitsch.*, 1878, p. 89. Cf. Morgan-Wiedemann, *Negada*, p. 215. – Cf. Frazer, *Gold. Bough*, II, p. 90.

208. Herod. III, 91. Vezi faptele cunoscute în Frazer, *Gold. Bough*, II, pp. 112 și urm.

aduceau onoruri. Crima lăsa astfel în urmă o materie sacră servind, după cum vom vedea, la dezvoltarea efectelor utile ale sacrificiului. Pentru aceasta, era supusă unei duble serii de operații. Ceea ce supraviețuia din animal era sau atribuit în întregime lumii sacre, sau atribuit în întregime lumii profane, sau împărțit între una și cealaltă.

Atribuirea ei lumii sacre, divinităților protectoare sau demonilor malefici se realiza prin diferite procedee. Unul dintre ele consta în a pune material în contact anumite părți ale corpului animalului și altarul zeului sau cîteva obiecte care îi erau special consacrate. În *hattât*-ul ebraic din ziua de Kippur, așa cum este descris în primele versete din cap. IV din Levitic²⁰⁹, sacrificatorul își înmoaie degetul în sîngele care îi este prezentat; stropește de șapte ori în fața lui Iahve, adică în fața perdelei și apoi unge cu sînge coarnele altarului pentru tămîie aromată, în interiorul sanctuarului²¹⁰. Restul era vărsat la piciorul altarului pentru *ôlâ*, care se afla la intrare. În *hattât*-ul obișnuit, preotul pune sîngele pe coarnele altarului pentru *ôlâ*²¹¹. Sîngele victimelor din ritualurile *ôlâ* și *shelamim* era pur și simplu vărsat la picioarele altarului²¹². În alte părți, se stropea piatra sacră sau figura zeului²¹³. În Grecia, în sacrificiile pentru divinitățile acvatică, se făcea astfel

209. Lev. VI, 5, 7,; 16-19; XVII, 11. Ne sprijinim deseori pe ultimul pasaj pentru a spune că virtutea expiatorie a sacrificiului aparține sîngelui. Dar acest text semnifică pur și simplu că sîngele pus pe altar reprezintă viața victimei consacrate.

210. Ex. XXX, 10; Lev. XVI, 16. Vezi mai ales *Talm. J. Yoma. Misch.*, V, 4, 6.

211. Lev. IV, 25, 30; VIII, 14; IX, 9; XVI, 16; Iezechiel XLIII, 20.

212. Lev. I, 5; IX, 12. – Lev. III, 2.

213. Obiceiul de a picta în roșu anumiți idoli își are originea – fără îndoială – în ungerile primitive. Vezi Frazer, *Paus.*, vol. III, pp. 20 și urm. Herod. IV, 62. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, vol. III, p. 457. – Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 451. – Vezi Marillier, „*Rev. d'hist. des relig.*”, 1898, I, p. 222 etc.

încît sângele să curgă în apă²¹⁴; sau, după ce era strâns într-o cupă, era vărsat în mare²¹⁵. După ce victima a fost jupuită, idolul²¹⁶ putea fi acoperit cu pielea ei. Acest rit era în special respectat în ceremoniile în care se sacrifica un animal sacru, oricare ar fi fost, de altfel, forma dată idolului²¹⁷. În orice caz, victima ucisă era prezentată așa cum fusese înainte de consacrare²¹⁸. În *ôlâ*, după ce tăiau victima în bucăți, ajutoarele le aduceau împreună cu capul la preotul oficiant care le pune pe altar²¹⁹. În ritualul *shelamim*, părțile prezentate primeau nume semnificative: *teroumâ*, darul ridicat, *tenouphâ*, darul legănat²²⁰.

Incinerarea era un alt mijloc. În toate sacrificiile ebraice, așa cum sângele era în întregime atribuit prin aspersiune sau vărsare²²¹, grăsimea și măruntaiele erau arse în focul altarului²²². Bucățile astfel consacrate zeului care întruchipa consacrarea îi ajungeau într-un miros plăcut²²³. Când zeul intervenea în sacrificiu, se

214. Stengel, *op. cit.*, p. 121 – Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, 714, 37 (Mykonos). Cf. Rev. Mart. J. Hall, *Through my Spectacles in Uganda*, Lond., 1898, pp. 96, 97 (Bagandas).

215. Athenaios, VI, 261, D.

216. R. Smith, *Rel. Sem.*, 435 și urm. – Cf. Müller-Wieseler, *Denkmäler*, I, pl. LIX, 299. 6, imaginea Herei Αἰγυπῶνος.

217. Ex. la Theba. Herod. II, 42.

218. Varro. *De R. R.* I, 29, 3.

219. Lev. I, 6, 8, 9; IX, 13. – Ex. XXIX, 17 – Oasele nu trebuiau să fie sparte: Ex. XII, 46. Num. IX, 12.

220. Lev. VII, 14; IX, 21; X, 14, 15; XIV, 12, 21.

221. Vezi mai sus, p. 93. Se cunosc interdicțiile biblice de a bea sângele care este viață și aparține lui Dumnezeu. I Sam. XIV, 32, 33; Deut. XII, 23; Lev. XVII, 11. Gen. IX, 2-5. Cf. Virg. *Georg.* II, 484. Servius *ad Aen.* III, 67; V, 78; Cf. Ellis, *Eve Speaking Peoples*, p. 112. Cf. Marillier, „La place du totémisme” etc. „Rev. d'hist. des relig.” 1898, p. 351.

222. Lev. III, 3, 4, 16 și urm.; VII, 23; IX, 19, 20; pentru *shelamim*, Lev. IV, 8 și urm., 19, 31; IX, 10 – În Grecia: Stengel, *op. cit.*, p. 101; Paton, *Cos.*, 38; Hesych. ἐνδρατα; Herod. IV, 62.

223. Lev. I, 9, 13, 17; 11, 2, 9 etc. Ps. LXVI, 15; Cf. Es. I, 13. – Cf. Clermont-Ganneau, „Inscript. de Kanatha”, in *C. R. de l'Ac. des Inscr.*, 1898, p. 599. – Il. A. 301; 549 și urm.

presupunea că el mînca de-adevăratelea carnea sacrificată; era „carnea lui”²²⁴. Poemele homerice ni-i înfățișează pe zei așezîndu-se la banchete sacrificiale²²⁵. Carnea gătită²²⁶, rezervată zeului, îi era prezentată și așezată în față. El trebuia să o consume. În Biblie, de mai multe ori, focul divin izbucnește și mistuie cărnurile cu care e încărcat altarul²²⁷.

Din carnea care rămînea după aceste distrugerii preliminare, erau tăiate alte bucăți. Preotul își primea partea sa²²⁸. Or, partea preotului era tot o parte divină. Cei care au scris Pentateuhul au fost preocupați să știe dacă victima *hattât*-ului trebuia să fie arsă sau mîncată de preoți. Moise și fiii lui Aaron nu s-au înțeles, după Levitic²²⁹, asupra acestui punct. Deci ambele rituri aveau, în mod evident, același sens²³⁰. La fel, în sacrificiile expiatorii romane, preoții mîncau carnea²³¹. În *zebah shelamim*, preoții păstrau părțile special prezentate lui Iahve, umărul și pieptul²³², *tenouphâ* și *teroumâ*. Părțile rezervate preoților nu puteau fi mîncate decît de ei și familiile lor și într-un loc sacru²³³. Textele grecești

224. Lev. XXI, 8, 17, 21. Iezechiel XLIV, 7. Herod. IV, 61. Cf. în legătură cu *Hirpi Sorani*, și în maniera în care lupii furau carnea sacrificiilor, vezi Mannhardt, *W. F. K.* II, p. 332.

225. *Od.* Γ, 51 și urm.; H, 201 și urm.

226. În ritualul ebraic, victima era fiartă sau prăjită. – Pentru victimele fierte, vezi I Sam. II, 13; Herod. IV, 61.

227. Vezi mai sus, pp. 75-76.

228. Ex. XXIX, 32 și urm.; Lev., VII, 8, 14; I Sam. II, 13 și urm.; Iezechiel XLIV, 29 și urm. – *C. I. S.* 165 *passim*, 167.

229. Lev. X, 16 și urm. Cf. IV, 11; VI, 18 și urm.

230. Disputa a fost rezolvată printr-o distincție: victima trebuia să fie arsă „în afara cîmpului”, în timp ce sângele fusese adus în sanctuar, adică în afara sacrificiului. În alte cazuri, carnea aparținea preoților. Lev. VI, 23; X, 18. Cf. IV, 21; VIII, 17; IV, 11.

231. Cf. *Act. fr. Arv.* a. 218 (*C. I. L.*, VI, 2104) *et porciliis piaculares epulati sunt et sanguinem postea* – Serv. *ad Aen.* III, 231.

232. Ex. XXIX, 27 și urm. – Lev. VII, 13, 29 și urm.; X, 14 – Numeri V, 9; VI, 20; XVIII, 8 și urm. – Deut. XVIII, 3.

233. Lev. VI, 19, 22: doar bărbații pot mînca din *hattât* cu condiția să fie puri. – Pentru *shelamim* (X, 14) femeile *kohanim*-ilor

conțin numeroase informații, nu mai puțin precise, despre părțile victimei și jertfele rezervate sacrificatorilor²³⁴. Fără îndoială, riturile par uneori destul de puțin exigente; astfel, preoții își iau partea acasă; se scot bani de pe pielea victimelor iar tăierea bucăților sfârșește prin a semăna cu ceva întâmplător. Avem, totuși, motiv să credem că preoții erau, și în acest caz, agenții, reprezentanții, slujitorii zeului. Astfel, *menadele* lui Bacchus sfîșiau și devorau victimele când erau posedate²³⁵. Diferitele bucăți tăiate de către regi²³⁶ sau de familiile sacre²³⁷ trebuie, poate, considerate părți sacerdotale.

Incinerarea, consumarea de către preot avea drept scop eliminarea completă din mediul trecător a părților animalului care erau astfel distruse sau consumate. Ca și sufletul, pe care jertfirea îl eliberase anterior, ele erau, chiar prin aceasta, îndreptate spre lumea sacră. Existau cazuri când distrugerea și eliminarea care rezulta de aici vizau corpul întreg și nu numai anumite părți ale sale. În *ôlâ* ebraic și în jertfa grecească²³⁸, victima era arsă în întregime pe altar sau în locul sacru, fără ca nimic să fie tăiat din ea. După ce spăla măruntaiele și membrele animalului, preotul le așeza pe focul care le mistuia²³⁹. Sacrificiul era uneori numit *Kalil*, deci complet²⁴⁰.

sînt admise, dar trebuie să mănînce într-un loc curat. Carnea este întotdeauna fiartă într-o cameră sfîntă: Iezechiel XLVI, 20.

234. Paton, *Cos.* 37, 21, 51; 38, 2, 5; 39, 10 și urm. — Michel, *op. cit.*, 714 (Mykonos), 726 (Milet). — B. C. H., 1889, p. 300 (Sinope). — Pausanias, V, 13-2. — Stengel, „Zunge des Opferthiere”, in *Jahrb. f. Phil.*, 1879, pp. 687 și urm.

235. Rohde, *Psyché*, II, p. 15.

236. Herod. IV, 161; VI, 57.

237. Paton, *Cos.* 38, 17.

238. Plut. *Qu. Symposiaca*, VI, 8, 1 (Smirna). — Verg., *Æn.*, VI, 252. Serv. *ad. loc.* — Cf. Tautain, in *Anthropologie*, 1897, p. 670 — În Septuaginta *ôlâ* e tradus prin holocaust.

239. Lev. I, 9; IX, 14; IX, 20; I, 17. — Iezechiel XL, 38.

240. Deut. XXXIII, 10; *ôlâ kalil*, I Sam. VII, 9. — Ps. LI, 21, *kalil* e deosebit de *ôlâ*.

Printre cazurile de distrugere completă există și unele cu o fizionomie specială. Jertfirea victimei și distrugerea corpului ei aveau loc dintr-o dată. Nu se începea prin omorîrea ei pentru a i se incinera după aceea resturile: totul se petrecea în același timp. Astfel erau sacrificiile prin aruncare de la înălțime. Fie că animalul era aruncat într-o prăpastie, fie că era azvîrlit din turnul unui oraș sau de la înălțimea unui templu²⁴¹, se realiza *ipso facto* despărțirea brutală, care era semnul consacării²⁴². Aceste tipuri de sacrificii se adresau în general divinităților Infernului sau duhurilor rele. Încărcate cu influențe malefice, era vorba mai ales de îndepărtarea lor, de eliminarea lor din real. Fără îndoială, nu lipsea din această operațiune orice idee de atribuire. Se imagina vag că sufletul victimei, cu toate puterile malefice care erau în ea, mergea să se alăture lumii puterilor malefice; astfel Țapul Zilei Ispășirii era jertfit pentru Azazel²⁴³. Dar esențială era eliminarea sa. De aceea se întâmpla ca expulzarea să aibă loc fără să existe ucidere. Pe insula Leucada, se prevedea ca victima să scape; ea era însă exilată²⁴⁴. Pasărea căreia i se dădea drumul pe cîmp, în sacrificiul purificării leprosului din Iudeea²⁴⁵, βούλιμος²⁴⁶, alungat din case

241. Luc. *de Dea Syria*, 58. — Herodian, V, 5 și urm.; Lamprid., *Helag.* 8. — Movers, *Phönizier*, I, 365. — Plut. *d. Is. et Os.* 30. — În *Thargelia*: Ammonios, p. 142 (Valck.); cf. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 136, n. 1. — la serbările *Thesmophoria*: *Rhein. Mus.* XXV, 549 (Luc. *Dial. mer.* II, 1). La Marsilia: Serv. *ad Æneid.* III, 57. — Țapul lui Azazel, în Ziua Ispășirii, era și el aruncat de la înălțimea unei stînci (*Talm. J. Mischnâ* din Yoma, VI, 3, 7).

242. Există o oarecare asemănare între aceste aruncări și anumite înecări ale victimelor, practicate la sărbătorile agrare. Vezi Stengel, *op. cit.*, pp. 120 și urm. — Mannhardt, *W. F. K.*, II, pp. 278, 287. Cf. Rohde, *Psyche*, I, 192.

243. Lev. XVI, 26.

244. Strabon, X, 2, 9.

245. Lev. XIV, 53.

246. Plut. *Quæst. Symp.* VI, 8, 1. Vezi pentru unele fapte de același gen, al căror număr ar putea fi ușor sporit, Frazer, *Gold. B.* II, pp. 157 și urm.

și din orașul Atena, sînt sacrificați în acest fel. În ciuda diferențelor dintre rituri, are loc aici același fenomen ca pe altarul pentru *ôlâ* la Ierusalim, cînd victima urcă în întregime, în fum, la Iahve. În amîndouă situațiile, ea s-a separat, dispăre complet, chiar dacă nu se îndreaptă în ambele cazuri spre aceleași regiuni ale lumii religioase.

Dar cînd resturile victimei nu erau atribuite în întregime fie zeilor, fie demonilor, erau folosite pentru a comunica fie sacrificanților, fie obiectelor sacrificiului virtuțile religioase cărora consacrarea sacrificială le dăduse naștere. Operațiunile pe care urmează să le descriem corespund celor întîlnite la începutul ceremoniei. Am văzut atunci cum sacrificantul, prin punerea mâinilor, făcea să treacă spre victimă ceva din personalitatea lui. Acum victima sau ce mai rămîne din ea urmează să transfere spre sacrificant calitățile noi, căpătate prin sacrificare. Această comunicare se poate obține printr-o simplă binecuvîntare²⁴⁷. Dar, în general, se recurgea la rituri mai concrete ; de exemplu stropirea cu sînge²⁴⁸, aplicarea pieii victimei²⁴⁹, ungerile cu grăsime²⁵⁰, contactul cu resturile arderii²⁵¹. Uneori, animalul era tăiat în două, iar sacrificantul trecea peste el²⁵². Dar

247. Lev. IX, 22. – *Șat. Br.* exprimă magnific același principiu : „sacrificiul aparține zeilor, binecuvîntarea sacrificantului”. *Șar. B.*, 2, 3, 4, 5.

248. Lev. XIV, 7. – Wellhausen, *Reste des Arabischen Heidenthums*, p. 174 (inițiere). – În Grecia, Xenofon, *Anab.*, II, 2, 9 (jurămint). – Frazer, *Pausanias*, vol. III, p. 277, p. 593 (purificare).

249. Luc., *Dea Syria*, 55. – Paus. I, 34, 3 (se doarme pe pielea victimei). Cf. Frazer, *Pausanias*, vol. II, p. 476. – Δίος κώδιον. Stengel, *op. cit.*, p. 146. Cf. Lenormant, *Gaz. Archeol.*, 1884, p. 352 ; R. Smith, *Rel. Sem.*, pp. 437, 438.

250. R. Smith, *op. cit.*, pp. 383-384.

251. Cenușa vacii roșii care servește apelor de lustrație, Num. XIX, 9. – Ovidiu, *Fastele*, IV, 639, 725, 733.

252. Vezi mai sus, Ier. XXXIV, 18 și urm. ; cf. I Regi XVIII, 36. Ritul pare să fi făcut parte dintr-un sacrificiu sacramentar, simbolic pentru un contract. Cf. Gen. XIII, 9 și urm. – Plut. *Qu. Rom.*, 111.

mijlocul de a realiza comunicarea perfectă era cel de a-i lăsa sacrificantului o parte din victimă pe care el o consuma²⁵³. Mîncînd o bucată, el asimila caracterele întregului. De altfel, așa cum erau cazuri în care totul era ars de zeu, tot astfel existau altele în care sacrificantul primea totalitatea jertfei²⁵⁴.

Totuși, drepturile sale asupra părții din victimă care îi era cedată erau limitate de ritual²⁵⁵. De foarte multe ori, el trebuia să o consume într-un anumit timp. Leviticul permite să se mănînce a doua zi după ceremonie rămășițele jertfei pentru împlinirea unui jurămint (*neder*) și a sacrificiului desemnat prin numele de *nedabâ* (dar de bunăvoie). Dar, dacă mai rămînea ceva și pe a treia zi, ele trebuiau arse ; cel care mîncă din ele păcătuia grav²⁵⁶. În general, victima trebuie să fie mîncată în ziua sacrificiului²⁵⁷ ; cînd acesta are loc seara, nimic nu mai trebuie să rămînă pe dimineață : e cazul sacrificiului de Paști²⁵⁸. În Grecia, existau restricții analoge, de exemplu în sacrificiile θεοῖς τοῖς Μειλιχίοις, către zeii htonieni, la Myonia în Focida²⁵⁹. În plus, masa sacrificială nu putea avea loc decît în incinta sanctuarului²⁶⁰. Aceste precauții erau destinate să împiedice ca resturile victimei, fiind sacre, să intre în contact cu lucrurile profane. Religia apăra sfințenia

253. Se știe că numele tehnic al cărnii din *zebah shelamim* etc., ce se putea consuma în Ierusalim, era *Qedashim* = bucăți de carne consacrată, din jertfă (cf. Septuaginta, κρέα ἁγία. Ier. XI, 15. Cf. R. Smith, *Rel. Sem.*, p. 238.

254. În *zebah shelamim*, în afara părților rezervate, sacrificantul are dreptul la totul.

255. Vezi R. Smith, *Rel. of Sem.*, pp. 237 și urm.

256. Lev. VII, 15-18 ; XIX, 5-8 ; Ex. XXIX, 34. Cf. Mannhardt, *W. F. K.* 1, p. 250. – Frazer, *Gold. B.* II, p. 70.

257. Lev. VII, 15 ; XXII, 29, 30. Vezi *Dillmann-Knobel*, vol. XII, p. 448.

258. Ex. XII, 10 ; XXIII, 18 ; XXIV, 25 ; Deut. XVI, 4.

259. Paus. X, 38-4. Vezi Frazer, vol. III, p. 240. – R. Smith, *op. cit.*, pp. 282, 369. – Cf. Athenaios, VII, p. 276.

260. Paus. *ib.* ; II, 27 ; VIII, 38-6. Hesych. s. v. Ἑστίαι θύομεν. Paton, *Cos.* 38, 24.

obiectelor sacre, după cum proteja și vulgul împotriva caracterului lor malefic. Sacrificantului, deși profan, îi era permis să le atingă și să le consume, deoarece consacrarea, sanctificându-l, îl făcuse capabil de aceasta fără să fie în pericol. Dar efectele consacrării sale nu durau decât o vreme; ele dispăreau în timp și, de aceea, consumarea trebuia să se facă într-un interval determinat. Nefolosite, rămășițele trebuiau să fie măcar strânse și supravegheate²⁶¹, dacă nu erau distruse. Nici chiar reziduurile arderii, care nu puteau fi nici distruse, nici folosite nu erau aruncate la întâmplare. Ele erau depuse în locuri special protejate prin interdicții religioase²⁶².

Studiul sacrificiului animalier hindus, a cărui descriere am întrerupt-o, prezintă un ansamblu, rareori realizat, al tuturor acestor practici, al celor care se referă și la atribuirile către zei, și la comunicarea cu sacrificanții.

Imediat după sufocarea victimei, i se asigură puritatea sacrificială printr-un rit special. Un preot o conduce, lângă corpul întins, pe soția sacrificantului care a asistat la ceremonie²⁶³ și, în timpul diferitelor spălări, ea „dă de băut” apele purificării²⁶⁴ fiecăruia din orificiile ani-

261. Paus. X, 32-9. (Cultul lui Isis la Tithorea) : rămășițele victimei rămâneau expuse în sanctuar de la o sărbătoare la alta; și înainte de fiecare sărbătoare sînt luate și îngropate.

262. Lev. VI, 4; XIV, 4; cf. IV, 11; se acoperea cu pămînt sîngele păsărilor ucise în templu. — La Olimpia, era o grămadă de resturi în fața altarului: Paus. X, 13, 8. Vezi Frazer, vol. III, 556; Stengel, p. 15.

263. Soția sacrificantului asistă la toate sacrificiile solemne hinduse, într-un loc special, legată ușor și este obiectul anumitor rituri, care îi comunică oarecum efluviiile sacrificiului și îi asigură fecunditatea. *Kāty. śr. sū.*, VI, 6, 1. *Āp. śr. sū.*, III, 18, 1, 12 com.

264. Ea dă de băut tuturor „suflurilor” *sarvân prāṇan*, adică ochii, gura, nările, urechile, organul sexual (de adăugat în *T. S.*), anusul (*Āp.*, VII, 18, 6), în timp ce oficiantul stropește cu apă toate membrele (*T. S.*, 1, 3, 9, 1. Cf. 6, 3, 9, 1; *V. S.*, VI, 14; *Ś. B.*, 3, 8, 2, 4-7: trebuie să se reconstituie *nāsike* etc. în *T. S.*).

malului. O dată încheiat acest lucru, începe tranșarea. Încă de la prima lovitură de cuțit, țîșnește sîngele; e lăsat să se scurgă. E partea destinată duhurilor rele. „Tu ești partea din *rakṣas*”²⁶⁵.

Urmează ceremonia ce își propune să-i atribuie zeului partea cea mai importantă din victimă: este

Ceremonia are mai multe sensuri. *Taittirīya* au exagerat aspectul propițiatoriu: moartea e „o durere”, o flacără ce arde cu suflurile, care trebuie domolite. Pentru aceasta se dă de băut apă suflurilor apei, iar durerea și flacăra pleacă o dată cu apa în pămînt. (Cf. *Ś. B.*, 3, 8, 2, 8, 16). De aceea, pentru fiecare, *Taitt.* au *mantra* adresate fiecărui orificiu: „Beți” și nu „purificați-vă” (*Vāj.*), expresie ce corespunde chiar numelui ritului. Explicația din *Vāj.* insistă asupra aspectului purificator al ritului; ei spun: „Purificați-vă”: „victima este o viață, ea este însăși *amṛta* (hrana nemuritoare, nemurirea) zeilor. Or, animalul este ucis cînd este asfixiat și potolit. Dar apele sînt suflurile vieții (conțin principiile vitale); astfel, în acest timp (al lustrației) suflurile sînt reasezate. Victima redevine viață și hrană nemuritoare a nemuritorilor” (*Ś. B. loc. cit.*).

265. *Āp.* VII, 18, 14, mantrale: *T. S.*, 1, 3, 9, 2; aceeași școală, *ib.*, 6, 3, 9, 2 propune un rit mai precis. (Cf. *Kāty.* VI, 6, 11). Dar textele școlii *Ṛg-Veda* (*adhṛgunigada*, *Āśv. śr. sū.*, III, 3, 1; *Ait. Br.*, 6, 7, 1, 10) vorbesc doar de împrăștierea sîngelui pentru demoni, spre a-i îndepărta. Discuția inițiată în legătură cu acest subiect e interesantă: este explicat că demonii, ca și zeii, asistă la sacrificii; că și lor le revine o parte; întrucît, avînd dreptul la ea, dacă nu li s-ar da ce li se cuvine pentru a-i îndepărta (*nir-ava-dā*, cf. Oldenberg, *Rel. d. Ved.* p. 218 și *T. S.*, 6, 3, 9, 2), ei ar apăsa greu pe sacrificant și pe familia sa. — Diferite alte părți ale victimei sînt și ele atribuite demonilor, și anume: picăturile de sînge ce vor scăpa în timpul fierberii inimii (*Kāty.* VI, 7, 13) și, în plus, stomacul, excrementele și firele de iarbă pe care se împrășteie sîngele cules (*Āp.* nu dă aceste amănunte; vezi Schwab, p. 137) sînt puse toate în „groapa excrementelor”, în afara locului sacrificial (*Āp.*, VII, 16, 1; cf. *Āśv.*, III, 3, 1). *Ait. Br.*, 6, 6, 16 dă o altă interpretare acestei îngropări. — Textele trec repede peste părțile date demonilor. A-i invita pe dușmanii zeilor la sacrificiu a părut un act antireligios. — Dar riturile sînt clare: în general, toate rămășițele inutilizabile ale sacrificiilor (de exemplu, tărița boabelor pisate pentru a face turte) sînt astfel aruncate, eliminate. Comparabilă cu aceste fapte este practica grecească a sacrificiului

vapâ, în termeni tehnici – *marele epiplon*²⁶⁶. Este luată rapid, cu tot felul de precauții și implorări. E adus în procesiune ca o victimă, sacrificantul ținându-l de veșmînt pe preotul care o poartă²⁶⁷.

Apoi e gătită la focul sacru, iar lucrurile sînt dispuse în așa fel încît grăsimea, topindu-se, să curgă picătură cu picătură în foc. Se spune că ea cade pe „pielea focului”²⁶⁸, adică a lui Agni și, cum Agni e însărcinat să transmită zeilor ofrandele, aceasta este o primă parte atribuită zeilor²⁶⁹. O dată gătită, tăiată, *vapâ* este arun-

pentru Ἡρακληλία în care se arunca fierea victimei (Plut., *Conj. præc.*, 27) și indicația biblică de a îngropa sîngele păsărilor pentru purificare. Să observăm că ritualul sacrificiilor din India dovedește, contrar ideilor admise, că un sacrificiu sîngeros nu are neapărat ca principiu obiceiul de a vărsa sînge.

266. Partea superioară a peritoneului, musculoasă și grasă, „cea mai suculentă, pentru tine, din mijloc, dintre grăsimi, a fost tăiată, ție ți-o dăm”, *R. V.*, III, 21, 5. Ea este partea centrală a animalului, principiul vieții sale individuale, *âtman*-ul său (*T. S.*, 6, 3, 9, 5), așa cum „sîngele este viața” la semiți. Este principiul sacrificial al victimei (*medhas*) *T. S.*, 3, 1, 5, 2; *Ś. B.*, 3, 8, 2, 28; vezi *Ait. Br.*, 7, 3, 6, un mit ritualic ciudat.

267. *Âp. sr. sū.* VII, 19, 3 și urm. În frunte merge un preot, avînd în mînă un șomoioag aprins, apoi preotul care duce bucata cu ajutorul a două țepușe (pentru că nu trebuie să o atingă direct), apoi sacrificantul care îl ține pe preot ca mai sus (*Âp.*, VII, 19, 6, 7 côm.). Motivele ritului sînt aceleași ca în cazurile indicate mai sus (p. 67 și n. 1, *T. S.*, 6, 3, 9, 3 și 4).

268. *R. V.*, III, 21, 5. Oldenberg *ad. loc.* Hymns împotriva Sâyana *ad R. V.* și *T. B.*, pasaje citate la nota următoare.

269. Întregul rit este foarte vechi, căci unul dintre preoți recită imnul: *R. V.*, II, 75, 1, apoi III, 21 în întregime = *T. B.*, III, 6, 7, 1 și urm. = *M. S.*, 3, 10, 1. – Cf. *T. S.*, 6, 4, 3, 5. Cf. *Ait. Br.*, 7, 2, 5 și urm. – Vezi Ludwig, *Rg-Veda*, IV, p. 303. – Bergaigne, *Hist. de la liturgie védique*, p. 18, consideră că acest imn este recent pentru că este format din versuri cu metru variat, adică dintr-o serie de formule cu totul separate. (Vezi Oldenberg, *Vedic Hymns*, *S. B. E.*, XLVI, p. 283.) Acest fapt e incontestabil; formulele provin din izvoare diferite și au fost corectate tîrziu. Dar formulele sînt cu mult anterioare imnului. Astfel că, dacă imnul nu este redactat unitar, el prezintă un subiect omogen, iar modalitatea naturală în care a fost compus demonstrează că se leagă de unul din riturile

cată în foc²⁷⁰, în mijlocul binecuvîntărilor, al închinărilor și după ce invocările necesare au fost făcute. Este o nouă parte pentru zei. Această a doua atribuire este ea însăși tratată ca un fel de sacrificiu complet²⁷¹; astfel i se cere îndurare *vapâ*-ei, după cum i se ceruse și victimei în momentul jertfirii. – O dată făcut acest lucru, se revine la animal, e jupuit și, din carnea sa, se taie optsprezece bucăți²⁷², ce se fierb împreună. Grăsimea, fiertura, spuma²⁷³ ridicată²⁷⁴ la suprafață în oala în care se gătește sînt destinate zeului (sau cuplului de zei) căruia i se adresează sacrificiul: toate acestea se sacrifică în foc. Ceea ce se distruge astfel reprezintă formal încă o dată victima în întregime²⁷⁵; este astfel realizată o nouă eliminare totală a animalului. În sfîrșit, din cele optsprezece bucăți puse la fiert, unele sînt tăiate și atribuite diferitelor divinități sau personalități mitice²⁷⁶.

cele mai vechi. – Imnul descrie foarte exact detaliile operațiunii (cf. *T. S.*, 6, 3, 9, 5 și *Ś. B.*, 3, 2, 2, 11). Acestui rit sacrificial dintre cele mai importante, brahmanii i-au găsit o semnificație naturalistă.

270. *Âp.*, VII, 22, 2.

271. Toți se spală. *Âp.*, VII, 22, 6. = *Kâty.* 6, 6, 29 = *Âśv.*, 3, 5, 1 și 2. Mantrele sînt *T. S.*, 4, 1, 5, 1 = *R. V.*, X, 9, 1-3. *V. S.*, VI, 16 dă același text ca *A. V.*, VI, 89. Ultima mantră exprimă eliberarea de boală, de păcat, de moarte, de blestem divin sau uman. – De altfel, în cazul în care sacrificiul are drept scop răscumpărarea unui om, sacrificiul *vapâ* marchează momentul precis al răscumpărării.

272. Vezi Schwab, *Thieropf.*, n. 98, pp. 126 și urm.

273. Vezi Schwab, *Thieropf.*, p. 141, n. 1, cf. Ludwig, *Rg-Veda*, IV, p. 361 – Vezi *Âp.*, VII, 25, 7 și urm. – *Ś. B.*, 3, 8, 3, 10. Eggel. *ad loc.*

274. *Âp.*, VII, 25, 8.

275. *T. S.*, 6, 3, 11, 1. În timpul sacrificării se recită: *R. V.*, VI, 60, 13; I, 109, 7 și 6 = *T. B.*, 6, 3, 11, 1 și urm., formule de gloriificare a zeilor, precizînd în ce măsură le place ofranda și cum o consumă, o dată ce a ajuns la ei.

276. Lui Agni Svișṭakṛt care desăvîrșește riturile (vezi Web. *Ind. Stud.*, IX, p. 218); cf. Hillebr. *N. V. O.*, p. 118. – Pentru celelalte ființe cărora le sînt atribuite părți (din intestinul gros) într-o ofrandă suplimentară (*Âp.*, VII, 26, 8 și urm.), vezi Schwab, n. 104. Mantrele recitate și răspunsurile nu prea au legătură unele cu altele.

Șapte din aceste părți servesc însă altui scop²⁷⁷: prin ele îi va fi transmisă sacrificantului virtutea sacră a victimei. Ele constituie ceea ce numim *idâ*²⁷⁸. Acest nume aparține și zeiței care personifică vitele și răspîndește bogăția și fecunditatea²⁷⁹. Același cuvînt desemnează deci atît divinitatea, cît și partea sacrificială²⁸⁰. Zeița vine să se încarneze în ea chiar în cursul ceremoniei; iată cum se produce această încarnare. În mîinile unui preot, unse în prealabil²⁸¹, se așază *idâ*; ceilalți preoți și sacrificantul o înconjoară și o ating²⁸². În timp ce stau în această poziție, este invocată zeița²⁸³. E vorba aici de o invocație în sensul propriu și tehnic al cuvîntului

277. Li se pot adăuga altele, fără os; *Āp.*, VII, 24, 11.

278. În ceea ce privește *Idâ*, vezi îndeosebi Oldenb. *Rel. d. ved.* pp. 289 și urm. și pasajele citate la Index.

279. Vezi Berg. *Rel. Véd.*, I, 323, 325; II, 92, 94. S. Lévi, *Doct.*, pp. 103 și urm.

280. Acest moment al sacrificiului este destul de important pentru ca în *Śat. Br.* să îi fie alăturată faimoasa legendă a potopului, devenită clasică. (*Śat. Br.*, I, 8, 12 în întregime; Eggel. *ad loc.*, *S. B. E.*, XII.) Cf. Web., *Ind. Stud.*, I, pp. 8 și urm. – Muir, *Old Sanskrit Texts*, I, p. 182, pp. 196 și urm. – Dar celelalte *Brāhmaṇa* nu au, din această legendă, decît sfîrșitul, care e doar un articol de credință brahmanică. După ei, inventînd ritul *Idâ*, creînd-o astfel pe zeița *Idâ* (soția lui sau fiica lui în funcție de text), Manu, primul om și primul sacrificant, a avut urmași și turme (vezi *T. S.*, I, 7, 1 și 2, în întregime 6, 7; *T. B.*, 3, 7, 5, 6). În orice caz, ea și corespondentul său material reprezintă animalele, sînt toată puterea lor: *idâ vai paśavo*, „*idâ* înseamnă animalele”.

281. Vezi Hillebr. *N. V. O.*, p. 124; Schwab, *Th.*, p. 148.

282. Hillebr., p. 125.

283. Ceremonia se numește *idābhuyana* sau *idopahvāna*, termen care corespunde exact *epiclezei* slujbei creștine. Textul este *Āśv. śr. sū.*, I, 7, 7, tradus în Hillebr., *N. V. O.*, pp. 125 și 126; Oldenb., *Rel. d. Véd.*, pp. 290 și urm. Textele *Śāṅkh. śr. sū.*, I, 10, 1; *Taitt. Br.*, 3, 5, 8, 1; 3, 5, 13, 1 și urm. sînt puțin diferite. Această invocație constă în esență într-o serie de chemări ale divinității despre care se presupune că aduce cu ea toate forțele menționate și, pe de altă parte, că îi poartă, la rîndul ei, pe preoți și pe sacrificant să-și ia partea din forțele astfel adunate. Sacrificantul spune, în timpul unei pauze (*Āp.*, IV, 10, 6. – *T. S.*, I, 7, 1, 2): „ca această jertfă (de lapte în amestec) să fie forța mea”.

(*vocare in*, a chema înăuntru). Divinitatea nu este doar invitată să asiste și să participe la sacrificiu, ci să coboare în ofrandă. Se operează o adevărată transsubstanțiere. La chemarea ce i se adresează, zeița vine și aduce cu ea o serie de forțe mitice, ale soarelui, ale vîntului, ale atmosferei, ale cerului, ale pămîntului, ale animalelor etc. Astfel că, așa cum spune un text, se consumă în *idâ* (partea sacrificială) tot ce este bun în sacrificiu și în lume²⁸⁴. Atunci preotul care o ținea în mîinile sale își mîinîcă partea²⁸⁵ și, după aceea, sacrificantul face la fel²⁸⁶. Toată lumea rămîne așezată în tăcere pînă cînd sacrificantul și-a clătît gura²⁸⁷. Atunci²⁸⁸, preoților reprezentînd fiecare cîte un zeu²⁸⁹ li se împart bucățile lor.

284. *Taitt. Br.*, 3, 5, 8 la sfîrșit, 3, 5, 13, la sfîrșit.

285. *L'avântaređā*, *idâ* suplimentară pe care el o ține în cealaltă mînă (Vezi Weber, *Ind. St.*, IX, p. 213). El spune (*Āśv. śr. sū.*, I, 7, 8; cf. *T. S.*, 2, 6, 8, 1 și 2): „*Idâ*, primește partea noastră, fă să se înmulțească vacile noastre, fă să se înmulțească și caii noștri. Tu dispui de floarea bogăției, hrănește-ne cu ea, dăruiește-ne-o nouă”.

286. Sacrificantul spune: „*Idâ*, primește etc., să putem consuma din tine, noi în trup și în suflet (com. la *Taitt. Br.*), noi, toți oamenii noștri” (*T. B.*, 3, 7, 5, 6).

287. *Āśv.*, I, 8, 2.

288. O anumită școală prescrie un rit de prezentare la mani (*Kāty.* 3, 4, 16 și 17). Ritul, deși vechi (*V. S.*, II, 31), nu este decît un rit de școală.

289. Vezi mantrele în Hillebr., *N. V. O.*, 126 și urm. Astfel se presupune că gura lui *agnîdhra* (preotul focului) este chiar gura lui Agni. Părțile sacerdotale sînt așadar părți divine. – Nu este vorba aici, așa cum a crezut Oldenberg, de o masă în comun, de un rit de comuniune socială, indiferent de aparențe. În *idâ*, „partea sacrificantului” are un fel de virtute „vindecătoare” (Oldenb.); ea dă putere sacrificantului, „ea pune în el animalele”, cum spun textele: *pāśūn yajamāne dadhāti* (a se remarca folosirea locativului). Vezi *T. S.*, 2, 6, 7, 3: *Ait. Br.*, 2, 30, 1; 6, 10, 11; *Śat. Br.*, I, 8, 1, 12 etc. – *Idâ* face parte din ritual în toate sacrificiile solemne hinduse. – Să adăugăm că restul victimei este, într-o anumită măsură, profanat: brahmanii și sacrificantul îl pot lua cu ei. (Schwab, p. 149). Nu cunoaștem nici o regulă prescriind termene pentru consumarea resturilor victimelor. Dar există unele pentru consumarea tuturor alimentelor în general.

După ce am deosebit, în diferitele ritualuri comparate ceva mai înainte, riturile de atribuire zeilor și riturile de folosire de către oameni, se cuvine să remarcăm acum asemănarea lor. Și unele, și altele sînt alcătuite din aceleași practici, implică aceleași operații. Am regăsit în ambele situații stropirea cu sînge; învelirea cu pielea, într-un loc, a altarului sau a idolului, în celălalt a sacrificantului sau a obiectelor sacrificiului; comuniunea alimentară, fictivă sau mitică în ceea ce-i privește pe zei, reală în ceea ce-i privește pe oameni. Chiar și în profunzime, aceste operații diferite sînt toate în mod substanțial identice. Este vorba despre punerea în contact a victimei – după jertfire – fie cu lumea sacră, fie cu persoanele sau lucrurile care trebuie să tragă foloase din sacrificiu. Stropirea, atingerea, jupuirea și aplicarea pieii nu sînt, evident, decît modalități diferite de a stabili un contact pe care comuniunea alimentară îl duce la cel mai înalt grad de intimitate; pentru că ea produce nu numai o simplă apropiere exterioară, ci un amestec al celor două substanțe ce pătrund una în cealaltă, ajungînd aproape să se confunde. Cele două rituri sînt asemănătoare din acest punct de vedere, întrucît scopurile urmărite de o parte și de cealaltă sînt ele înseși similare. În ambele cazuri, este vorba de a face să comunice puterea religioasă, pe care consacrările succesive au acumulat-o în obiectul sacrificat, pe de o parte cu domeniul religios, pe de altă parte cu domeniul profan căruia îi aparține sacrificantul. Cele două sisteme de rituri contribuie, fiecare în felul său, la stabilirea acestei continuități ce ni se pare, după această analiză, că este unul din caracterele cele mai importante ale sacrificiului. Victima este intermediarul prin care se stabilește circuitul. Datorită ei, se unesc toate ființele care se întîlnesc în sacrificiu. Toate forțele participante se confundă.

Mai mult: nu există numai asemănare, ci și o solidaritate strînsă între cele două tipuri de practici de atribuire. Cele dintîi sînt condiția celorlalte. Pentru ca victima să poată fi folosită de oameni, trebuie ca zeii să-și fi primit partea. Într-adevăr, ea este încărcată cu o asemenea sfințenie încît profanul, în ciuda consacrărilor prealabile, care, într-o anumită măsură, l-au ridicat deasupra naturii sale obișnuite și firești, nu poate să o atingă fără să fie în pericol. Trebuie, deci, diminuată puțin religiozitatea ce există în ea și o face de nefolosit pentru muritorii de rînd. Deja jertfirea ajunsese în parte la acest rezultat. Într-adevăr, această religiozitate este concentrată în special în spirit. Deci, o dată ce spiritul a plecat, victima devine mai lesne de atins. Putea fi manevrată cu mai puține precauții. Existau chiar sacrificii în care din acel moment, dispăruse orice urmă de primejdie; sînt cele în care întregul animal este folosit de sacrificant, fără ca zeilor să li se atribuiască ceva. Dar, în alte situații, această primă operație nu era suficientă pentru a descărca victima atît cît era necesar. Trebuia deci să se reia totul pentru a elimina, spre regiunile sacrului, ceea ce rămăsese mai de temut; trebuia, cum spune ritualul hindus, să se refacă un fel de nou sacrificiu²⁹⁰. Acesta este scopul riturilor de atribuire către zei.

Astfel, atît de numeroasele rituri practicate asupra victimei pot fi rezumate, în trăsăturile lor esențiale, într-o schemă foarte simplă. Se începe prin consacrarea sa; apoi energiile generate de această consacrare și concentrate asupra ei sînt eliberate prin distrugere, unele spre ființele din lumea sacră, celelalte spre ființele din lumea profană. Prin urmare, seria stărilor prin care trece victima ar putea fi reprezentată printr-o linie curbă: atinge un nivel maxim de religiozitate,

290. Vezi mai sus, p. 102.

unde nu rămîne decît o clipă și de unde coboară apoi progresiv. Vom vedea că sacrificantul trece prin faze asemănătoare²⁹¹.

291. E poate de mirare că, în această schemă, nu am făcut aluzie la cazurile în care victima e altceva decît un animal. Aveam întru cîțva acest drept. Am văzut într-adevăr, cum ritualurile au proclamat echivalența a două feluri de lucruri (vezi mai sus, p. 54). De exemplu, în orice ansamblu de sacrificii agrare, identitatea lor funciară face posibilă substituirea unora cu celelalte (vezi p. 149). Dar mai mult, este posibilă stabilirea simetriilor reale între victime și jertfele sacrificiale. — Pregătirea turtelor, modul în care erau unse cu ulei sau unt etc. corespund pregătirii victimei. Chiar crearea lucrului sacru, în cursul ceremoniei este mult mai evidentă în cazul jertfei decît în oricare altul, din moment ce e alcătuită deseori bucată cu bucată chiar pe terenul sacrificiului. Pentru India : vezi Hillebr. *N. V. O.*, pp. 28, 41, mai ales în cazul în care sînt figurine. Hillebr., *Rit. Lit.*, § 64, p. 116 ; § 48. Cf. Weber, *Nakṣatra*, II, 338, informații destul de fragmentare : *Śāṅkh. grh. sū.* IV, 19). Pentru Grecia, vezi mai sus, p. 54. Stengel, pp. 90 și urm. — Festus, 129 ; cf. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 84, pp. 139 și urm. ; Lobeck, *Aglaophamus*, pp. 119, 1080 și urm. — Apoi distrugerea are același caracter de consacrare definitivă ca și omorîrea unei victime animale. Spiritul jertfei, cel puțin, este pus întotdeauna în afara lumii reale. Există o singură diferență decurgînd din însăși natura lucrurilor : în majoritatea cazurilor, momentul atribuirii și cel al consacrării coincid fără ca, numai pentru atît, victima să aibă caracterul unui lucru bun de eliminat. Într-adevăr, libația este distrusă în momentul în care apa curge pe altar, se pierde în pămînt, se evaporă sau se arde în foc ; turta, pumnul de făină ard și se risipesc în fum. Sacrificarea și atribuirea către divinitate nu alcătuiesc decît unul și același ritual. Dar nu este nici o îndoială asupra naturii distrugerii : astfel că, în ritualul hindus, simplul depozit de lemne pentru foc este, în anumite momente, un sacrificiu prin el însuși (facem aluzie la *sāmidhenî*, vezi Hillebr. *N. V. O.*, pp. 74 și urm.). În sfîrșit, repartizarea părților este *mutatis mutandis* analogă celei din sacrificiul animalier : astfel, în cazul sacrificiului lunii noi și lunii pline, găsim părțile zeilor, *idā* etc. — Să ne amintim în sfîrșit că cel mai important din toate sacrificiile hinduse, cel mai neobișnuit poate din toate sacrificiile, cel în care victima e pusă să suporte toate tratamentele posibile, fiind transformată în zeu, sacrificiul *somei* este constituit, ca și sacrificiul creștin, dintr-o jertfă vegetală.

leșirea

Efectele utile ale sacrificiului sînt produse ; totuși, încă nu s-a sfîrșit totul. Grupul de oameni și de lucruri care s-a format în aceste împrejurări în jurul victimei nu mai are motiv să se mențină ; de aceea trebuie să se descompună încet și fără violență și, cum riturile l-au creat, tot riturile singure pot să repună în libertate elementele din care e compus. Legăturile ce îi uneau pe preot și pe sacrificant cu victima nu au fost rupte prin jertfire ; toți cei care au luat parte la sacrificiu au căpătat un caracter sacru ce îi izolează de lumea profană. Este necesar să poată reintra în ea. Ei trebuie să iasă din cercul magic unde sînt încă închiși. În plus, în cursul ceremoniilor, s-au putut comite greșeli ce trebuie șterse, înainte de reluarea vieții obișnuite. Riturile prin care se operează această ieșire din sacrificiu corespund exact celor observate cu ocazia intrării²⁹².

În sacrificiul animalier hindus, ca, de altfel, în toate sacrificiile aceluiasi ritual, această ultimă fază a sacrificiului este foarte clar marcată. Se sacrifică tot ceea ce rămîne din untul și grăsimea împrăștiate pe iarbă²⁹³ ; apoi se distrug în focul sacrificial o serie de instrumente²⁹⁴, iarba sacrificiului²⁹⁵, toiagul celui care recită,

292. Nimic nu este mai explicabil ; pentru că aceiași oameni și aceleași lucruri sînt în joc și, pe de altă parte, în virtutea legilor care reglementează lucrurile religioase, aceleași procedee de lustrație conferă sau îndepărtează un caracter sacru.

293. *Āp.*, VII, 26, 12 ; *Kāt.*, 6, 9, 11 ; *T. S.*, 1, 3, 11, 1 și *Ś. B.*, 3, 8, 5, 5 pentru mantra (*Kāt.* le-a întrebuițat mai bine). S-a făcut o serie de mici sacrificii (vezi Schwab., *Th.*, n. 111) ale căror formule exprimă sfîrșitul ritului.

294. *Āp.* VII, 27, 4. *Kāt.*, VI, 9, 12 (lucru remarcabil, *Āp.* împrumută mantra la *V. S.* VII, 21).

295. Hillebr. *N. V. O.*, pp. 145-147, Schwab, *Th.*, pp. 156-159. În timpul acestui rit se face o întreagă recapitulare ciudată a diferitelor momente ale sacrificiului (*T. B.* 3, 6, 15 în întregime) și a binefacerilor pe care le așteaptă sacrificantul ; el va gusta din ceea ce le-a dat să guste zeilor (cf. *Āśv. Śr. sū.* 1, 9, 1).

scîndurile care înconjurau altarul²⁹⁶. Se varsă apa lustrală ce nu a fost folosită, apoi, după ce se onorează vasul²⁹⁷, se face asupra lui o libație. Uneori e luat acasă, presupunându-se că purifică greșelile ritualice; sau este ars ca și iarba²⁹⁸. Se distruge prin foc tot ce poate rămîne din ofrande, se curăță ustensilele și se duc înapoi după ce au fost spălate²⁹⁹. Doar țepușa folosită pentru a frige inima este îngropată; caz particular al ritului în virtutea căruia instrumentul crimei sau care produce durerea trebuie să fie ascuns³⁰⁰.

Iată acum ce se întîmplă cu oamenii. Preoții, sacrificantul, soția sa se întîlnesc și participă la lustrație, spălîndu-se pe mîini³⁰¹. Ritul are un scop dublu: se purifică mai întîi de greșelile care au putut fi comise în sacrificiu și, de asemenea, cele pe care sacrificiul își propunea să le șteargă. În realitate, se abandonează religiozitatea sacrificială. E ceea ce exprimă ritul abandonării legămîntului³⁰²: „O, Agni, mi-am îndeplinit legămîntul; sînt pe măsura legămîntului meu, redevin om... Cobor iarăși din lumea zeilor în lumea oamenilor”³⁰³.

O formă exagerată a aceluiași rit îi va evidenția sensul: „baia de îndepărtare”³⁰⁴ este cea care încheie

296. Hillebr. *N. V. O.* pp. 147-149.

297. Mulțumindu-i de a fi adus zeilor ofranda: *Âp.* VII, 28, 2; *T. B.* 2, 4, 7, 11, cf. *T. S.* 3, 5, 5, 4.

298. *Âp.*, *ib.*, 4. — *Ait. Br.* 6, 3, 5.

299. Schwab, *Th.*, p. 107; Hillebr. *N. V. O.* pp. 140-141.

300. *Âp.* VII, 26, 15. *Ś. B.* 3, 8, 5, 8. *T. S.* 6, 4, 1, 8. *T. S.* 1, 3, 11; *V. S.*, VI, 22; *Âp.*, VII, 27, 16.

301. *Âp.* VII, 26, 16 și urm.; *T. S.* 1, 4, 45, 3.

302. Hillebr., *N. V. O.*, p. 174. Cf. Sylv. Lévi, *Doctr.*, p. 66.

303. Cf. *Śat. Br.*, 1, 1, 1, 4-7.

304. *Avabhṛta*. Vezi Web., *Ind. Stud.*, X, 393 și urm. Cf. Oldenberg, *Rel. d. ved.*, pp. 407 și urm. Poate expresiile de genul „fluid” etc. folosite de Old. nu sînt cele mai potrivite, dar el a indicat totuși sensul ritului, așa cum apare nu în *Rg-Veda* (unde este de altfel menționat. Vezi Grassmann, *Wörterb. ad. verb.*), ci în toate celelalte texte ritualice și teologice. *Âp. Śr. sū.*, VIII, 7, 12 și urm. și XIII, 19 și urm. — *Kāt.* VI, 10, 1; X, 8, 16 și urm.

sacrificiul *somei* și care este opusul lui *dikṣā*. După ce instrumentele au fost puse la loc, sacrificantul face o baie într-un mic golf calm, format de o apă curgătoare³⁰⁵. Se aruncă în apă toate resturile sacrificiului, toate ramurile zdrobite de *soma*³⁰⁶. Sacrificantul își dezleagă atunci centura sacrificială pe care și-o pusese în timpul *dikṣā*; procedează la fel pentru legătura care strîngea anumite părți din costumul soției sale, pentru turban, pielea de antilopă neagră, cele două veșminte ale sacrificiului și scufundă totul. Atunci el și soția, în apă pînă la gît, își fac baia rugîndu-se și spălîndu-se, întîi pe spate, apoi pe mîini și pe picioare, unul pe celălalt³⁰⁷. O dată terminate toate acestea, ei ies din baie și îmbracă haine noi³⁰⁸. Totul a fost deci trecut prin apă, astfel încît să se piardă orice caracter periculos sau pur și simplu religios; greșelile ritualice care au putut fi făcute sînt expiate, ca și crima comisă prin uciderea zeului Soma. Or, dacă ritul este mai complex decît cele despre care am vorbit mai sus, el este de aceeași natură: faptele și teoria îi atribuie aceeași funcție.

Din nefericire, textele biblice sînt mai puțin complete și mai puțin clare; găsim totuși în ele cîteva aluzii la aceleași practici. În sărbătoarea Ispășirii, marele-preot, după ce a izgonit țapul lui Azazel, se întorcea în sanctuar și își scotea costumul sacru, pentru „a nu răspîndi consacrarea”; se spăla, își puneă alte

305. Aceste locuri, aceste iazuri, *tīrthas*, care sînt și azi considerate sacre în special în India se presupune că sînt proprietatea favorită a lui Varuṇa (*Śat. Br.* 4, 4, 5, 10).

306. *Âp.*, XIII, 20, 10, 11.

307. *Âp.* XIII, 22, 2, com. În același timp, ei repetă diverse formule exprimînd următoarele: că își ispășesc păcatele, greșelile lor rituale, că obțin forță, prosperitate și glorie, însușindu-și astfel forța magică a apelor, a riturilor și a plantelor.

308. Ei își dau vechile haine preoților (abandonîndu-și astfel vechea personalitate); îmbrăcînd altele noi, „își schimbă pielea precum șarpele”. „Nu există mai mult păcat în ei, acum, decît într-un copil fără dinți”. *Ś. B.*, 4, 4, 5, 23.

veșminte, scotea și sacrifica *ôlâ*³⁰⁹. Bărbatul care condusesse țapul se scălda și își spăla hainele înainte de a se întoarce³¹⁰. Cel care ardea resturile din *hattât* proceda la fel³¹¹. Nu știm dacă și alte sacrificii erau însoțite de practici asemănătoare³¹². În Grecia, după sacrificiile expiatorii, sacrificatorii, care, de altfel, se abțineau pe cât posibil să atingă victima, își spălau hainele într-un râu sau într-un izvor înainte de a se întoarce în oraș sau acasă³¹³.

Ustensilele folosite în timpul sacrificiului erau spălate cu grijă atunci când nu erau distruse³¹⁴. Aceste practici limitau acțiunea consacrării. Ele sînt suficient de importante, cît să se păstreze în slujba creștină. După împărtășire, preotul spală potirul, se spală pe mîini; după care slujba s-a terminat, ciclul s-a închis, iar oficiantul pronunță formula finală și eliberatoare: *Ite, missa est*. Aceste ceremonii corespund celor care au marcat intrarea în sacrificiu. Credinciosul și preotul sînt eliberați, așa cum fuseseră pregătiți la începutul ceremoniei. Sînt ceremonii inverse, ca o contrapondere a celor dintîi.

Starea religioasă a sacrificantului descrie deci, și ea, o curbă simetrică celei parcurse de victimă. Ea începe prin a se ridica progresiv în sfera religiosului, atinge astfel un punct culminant, de unde coboară din nou

309. Lev. XVI, 22, 23. El își schimba încă o dată hainele la ieșirea din post și se întorcea acasă primind felicitările prietenilor, pentru că a trecut prin toate încercările, a îndeplinit toate riturile, a scăpat de toate primejdiile acestei zile. (*Talm. J. Yoma*. VIII, 8, 5, *Mischnâ*).

310. Lev. XVI, 26.

311. *Ib.*, 28. — La fel cel care aducea cenușa vacii roșcate.

312. Știm (Iezechiel XLIV, 19) că hainele preoților erau închise în „camerele sfinte”, în care preoții mergeau să se îmbrace și să se dezbrace înainte de a se prezenta publicului; contactul cu aceste haine era periculos pentru laici.

313. Porf., *De Abst.*, 11, 44. — Paton, *Cos.*, 28, 24. — Cf. Frazer, *Golden Bough*, 11, pp. 54 și urm.

314. Lev. VI, 21 (*hattât*).

spre profan. În felul acesta, fiecare din ființele și obiectele care joacă un rol în sacrificiu e prins parcă într-o mișcare uniformă, care, de la intrare pînă la ieșire, se continuă pe două pante opuse. Însă dacă aceste curbe astfel descrise au aceeași configurație generală, nu ating toate aceeași înălțime; bineînțeles, cea descrisă de victimă ajunge în punctul cel mai ridicat.

De altfel, este evident că importanța respectivă a fazelor de ascensiune și de coborîre poate varia la infinit, în funcție de circumstanțe. Este ceea ce vom arăta în cele ce urmează.

III. Cum variază schema potrivit funcțiilor generale ale sacrificiului

În cele precedente, nu am făcut decât să construim o schemă. Însă această schemă se dovedește a fi mai mult decât o simplă abstracțiune. În sfârșit, am observat că ea era realizată *in concreto* în cazul sacrificiului animalier hindus ; în plus, în jurul acestui rit, am putut grupa un ansamblu de rituri sacrificiale prescrise de ritualul semitic și ritualurile grecești și latine. În realitate, acesta constituie materia comună din care iau naștere formele particulare ale sacrificiului. Potrivit scopului urmărit și funcției pe care trebuie să o îndeplinească, părțile componente pot avea proporții diferite și se pot dispune într-o ordine diferită ; unele pot căpăta o importanță mai mare în defavoarea celorlalte, altele pot chiar lipsi cu desăvârșire. De aici derivă diversitatea sacrificiilor, însă fără ca între felurile combinații să existe diferențe specifice. Întotdeauna apar aceleași elemente, grupate în mod diferit sau inegal dezvoltate. Este ceea ce vom încerca să arătăm în legătură cu câteva tipuri fundamentale.

Deoarece sacrificiul are drept scop modificarea stării religioase a sacrificantului sau a obiectului sacrificiului, putem prevedea *a priori* că liniile generale ale schiței noastre trebuie să varieze potrivit stării de la începutul ceremoniei. Să presupunem mai întâi că aceasta este neutră. Sacrificantul (și ceea ce afirmăm despre sacrificant ar putea fi repetat și despre obiect, în cazul sacrificiului obiectiv) nu este investit, înaintea sacrificiului, cu vreun caracter sacru : sacrificiul are atunci funcția de a-l determina să-l dobândească. Ceea ce se

întâmplă mai ales în sacrificiile de inițiere și în cele de consacrare. În aceste situații, cum distanța dintre punctul de plecare al sacrificantului și cel unde trebuie să ajungă este mare, se dovedește a fi necesară desfășurarea ceremoniilor de introducere ; el pătrunde pas cu pas, cu precauție, în lumea sacră. Și invers, cum consacrarea este mai mult râvnită decât temută, există grija de a nu o diminua limitînd-o și circumscriind-o prea strict. Chiar revenind la viața profană, sacrificantul trebuie să păstreze ceva din ceea ce a dobîndit în timpul sacrificiului. Practicile de ieșire sînt deci reduse la expresia lor cea mai simplă. Ele pot chiar să dispară cu desăvârșire. Pentateuhul nu le semnalează atunci cînd descrie riturile de hirotonisire a preoților, a leviților. În liturghia creștină, aceste practici nu supraviețuiesc decât sub forma unor purificări suplimentare. De altfel, schimbările produse prin aceste sacrificii au o durată variabilă. Uneori sînt esențiale și implică o veritabilă metamorfoză. Se spunea că omul care se atingea de carnea victimei omenestei sacrificate în Lyceum lui Zeus Lycaios (*lupul*) se transforma în lup precum Lycaon, după ce sacrificase un copil³¹⁵. Tocmai de aceea asemenea sacrificii se regăsesc în riturile de inițiere, adică în riturile care au drept scop introducerea unui suflet într-un trup³¹⁶. În orice caz, la sfîrșitul ceremoniei, sacrificantul se trezea marcat de un caracter sacru, ceea ce atrăgea cîteodată interdicții speciale. Acest caracter putea fi chiar incompatibil cu altele de

315. Plat., *Rep.*, VIII. – Paus., VIII, 2, 6 ; VI, 2, 3, – Pliniu, *N. H.*, VIII, 22. – Vezi Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 340. – Aceeași legendă despre sanctuarul de la Hiria : Gruppe, *Griech. Mythologie*, pp. 67 și urm. – Cf. Wellhausen, *Reste des Arabischen Heidenthums*, p. 162 și n., p. 163. – Vezi în continuare, p. 127.

316. Facem aluzie la faptele cunoscute, începînd cu lucrările lui Mannhardt, Frazer, Sidney Hartland, sub numele de *suflet exterior*, la care ultimii doi autori au adăugat toată teoria inițierii.

același gen. Astfel, în Olimpia, cel care, după ce a sacrificat pentru Pelops, consumă din carnea victimei, nu are dreptul să-i aducă sacrificii lui Zeus³¹⁷.

Această primă caracteristică este legată de o alta. Scopul oricărui rit îl constituie creșterea religiozității sacrificantului. Pentru aceasta, el trebuie să fie asociat cât mai strâns cu puțință cu victima ; căci tocmai datorită forței acumulate de consacrare, sacrificantul ajunge să capete caracterul dorit. Putem spune că, în acest caz, caracterul – a cărui comunicare este chiar ținta sacrificiului – *trece de la victimă asupra sacrificantului* (sau a obiectului). De aceea ei sînt puși în contact după jertfire sau, cel puțin, în acel moment se stabilește legătura cea mai importantă. Fără îndoială, se întîmplă ca punerea mîinilor să stabilească o relație între sacrificant și victimă, înainte ca aceasta din urmă să fie distrusă ; însă cîteodată (de exemplu, în *zebah shelamim*), ea lipsește cu desăvîrșire sau, în orice caz, este secundară. Esențială este relația stabilită după plecarea spiritului. Atunci se practică o comuniune alimentară³¹⁸. Am putea numi sacrificiile de acest fel *sacrificii de sacralizare*. Aceeași denumire se potrivește în egală măsură și acelor sacrificii care nu au drept scop dobîndirea de către sacrificant a unui caracter sacru, ci doar accentuarea unui caracter preexistent.

Nu este un fapt neobișnuit însă ca individul care va face sacrificiul să fie marcat deja de un caracter sacru, de unde rezultă interdicții rituale ce pot fi contrare intențiilor sale. Păcatul³¹⁹ căpătat prin nerespectarea legilor religioase sau prin contactul cu lucrurile impure,

317. Paus., V, 13, 4. Aceeași interdicție exista și la Pergam pentru cei care aduseseră sacrificii lui Telephos.

318. Vezi mai sus, pp. 98-99, 105. Atunci se efectuează identificarea cîteodată căutată între sacrificant, victimă și zeu ; și aceasta este absolută (pe acest principiu, vezi Evr. II, 11).

319. Ps. CVI, 39. „S-au întinat prin faptele lor și s-au prostituat prin practicile lor.”

este un fel de consacrare³²⁰. Păcătosul, asemeni criminalului, este o ființă sacră³²¹. Dacă aduce sacrificii, atunci scopul (sau cel puțin una din țintele sale) este, în acest caz, acela de a-l scăpa de consacrare. Adică expierea. Dar să remarcăm un fapt important : din punct de vedere religios, boala, moartea și păcatul sînt identice ; majoritatea greșelilor rituale sînt sancționate prin nefericire și suferință fizică³²². Și, invers, acestea sînt socotite a fi determinate de greșeli comise în mod conștient sau inconștient. Conștiința religioasă, chiar aceea a contemporanilor noștri, n-a despărțit niciodată în mod clar încălcarea regulilor divine de consecințele lor materiale asupra corpului, asupra situației celui vinovat, asupra viitorului său pe lumea cealaltă. În consecință, ne putem ocupa atît de sacrificiile curative cît și de sacrificiile pur expiatorii. Și unele, și celelalte își propun să transfere (grație continuității sacrificiale) asupra victimei impuritatea religioasă a sacrificantului și să o elimine o dată cu aceasta.

Astfel, forma cea mai banală de expiere este pur și simplu eliminarea. În această categorie intră izgonirea țapului lui Azazel și cea a păsării, în sacrificiul curățirii leprosului. În Ziua Ispășirii erau aleși doi țapi. Marele preot, după diferite *hattât*, își puneamîndouă mîinile pe capul unuia din țapi, mărturisea asupra lui păcatele lui Israel, pe urmă îi dădea drumul în deșert. Lua cu el păcatele care i-au fost transmise prin punerea mîini-

320. Lev. XI și urm. – Cf. Marquardt, *op. cit.*, VI, p. 277. – Cf. Frazer, *Encyclopaedia Britannica*, art. „Taboo”. – Cf. Gold. Bough, *passim*. – Cf. Jevons, *Introd. Histor. Relig.*, pp. 107 și urm.

321. Cf. Rohde, *Psyché*, I, pp. 179, 192 ; S. R. Steinmetz, *Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II, pp. 350 și urm.

322. Este vorba despre sancțiunea generală a greșelilor rituale din Levitic, în Deuteronom, în Exodul precum și în Iezechiel și cărțile istorice : trebuie să respectăm riturile, pentru a nu muri, pentru a nu fi atins de lepră, precum regele Azaria. – Cf. Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, pp. 287, 319, Cf. Bergaigne, *Rel. Ved.*, III, pp. 150 și urm.

lor³²³. În sacrificiul curățirii leprosului³²⁴, sacrificatorul lua două păsări. Îi tăia uneia gâtul deasupra unui vas de lut, plin cu apă de izvor. Cealaltă era înmuiată în această apă însingerată, cu care era stropit leprosul. Pe urmă păsării vii i se dădea drumul pe câmp, ducând lepra cu ea. Bolnavul nu mai avea de făcut decât o abluțiune; era purificat și vindecat.

În *hattât* apare o eliminare la fel de clară în cazul în care resturile victimei sînt scoase în afara taberei și arse în întregime³²⁵. — Sacrificiile vindecătoare hinduse prezentau cazuri analoge³²⁶. Pentru a vindeca de gălbănare³²⁷, sînt legate păsări galbene sub patul bolnavului; acesta este spălat în așa fel încît apa să cadă peste păsările care încep să cîrîie. După cum spune imnul magic, în acel moment „gălbănarea” a trecut „în păsările galbene”³²⁸. — Dar să depășim puțin acest stadiu prea concret al ritului. Să ne gîndim la un individ lovit de o vrajă rea. Sînt folosite o serie de rituri, dintre care unele sînt pur simbolice³²⁹, însă celelalte se apropie de

323. Lev. XVI. Cf. mai sus, p. 87, n. 180.

324. Lev. XIV, 1 și urm.

325. Despre sacrificiile expiatorii grecești, vezi Lasaulx, „Sühnopfer der Griechen”, *Akad. Abhdlg.*, Würzburg, 1844, pp. 236 și urm. — Donaldson, „On the Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Greeks”, *Transactions of Edinburgh*, 1876, pp. 433 și urm. Pentru faptele germanice, vezi Ullrich Jann, *Die abwehrenden und die Sühnopfer der Deutschen*, Inaug. Diss. Breslau, 1884, retipărit în *Die Deutschen Opferghebräuche bei Ackerbau und Viehzucht* (Germ. Abhd., III, de Weinhold).

326. Vezi Oldenb., *Rel. d. Ved.*, pp. 287 și urm., pp. 522 și urm.

327. *Kaus. sū.*, 26, 18. — Cf. reușitul articol al lui Kuhn, pentru o serie de rituri analoge, observate în întreaga Europă (*Kuhn's Zeitschrift*, XIII, pp. 113 și urm.). Pentru acest rit, vezi Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda*, *S. B. E.*, XLII ad A. V., I, 22, p. 244; Cf. Introd. la VII, 116 (p. 565, 7).

328. A. V., I, 22, 4.

329. Pentru aceste rituri, vezi Bloomfield. *Op. cit.*, introd. la VII, 116, și Winternitz, „Altind. Hochzeitsrituell”, *Abhdl. d. k. k. Ak. d. Wiss. z.*, Wien., XL, pp. 6, 12, 23, 67, *Kaus. sū.*, 18, 17, 16.

sacrificiu. De piciorul stîng al unui „cocoș negru”³³⁰ se leagă un cîrlig, de el se agață o turtă și i se dă drumul păsării, zicîndu-se³³¹: „Zboară de-aici, vrajă rea”³³², dispari, zboară în altă parte; de cel ce ne urăște cu acest cîrlig te legăm”³³³. Tara sacrificantului s-a fixat asupra păsării și a dispărut o dată cu ea, fie că a fost nimicită, fie că a căzut asupra dușmanului³³⁴.

Există însă un caz special, unde se vede clar că acest caracter astfel eliminat este unul fundamental religios: este cel al „taurului la frigare”³³⁵, victimă expia-

330. Traducem *ad litteram*. Bloomfield și comentariul explică (*ad loc.*) prin cuvîntul corb.

331. A. V., VII, 115, 1.

332. *Lakṣmī*, „marcă” a nefericirii, urmă a zeiței Nirrti (a distrugerii). Această marcă este corespunzătoare și culorii negre a corbului, și bucății de turtă care i se leagă de picior.

333. Aruncarea farmecelor rele asupra dușmanului este o temă constantă în ritualul vedic, atharvanic și în altele.

334. Cf. *Kaus. sū.*, 32, 17.

335. Pentru acest rit vezi Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, p. 82, p. 446, n. 1, și mai ales Hillebrandt, *Rit. litt.*, p. 83. Ritul face parte din ritualul domestic. Textele sînt: *Āśv. grh. sū.*, 4, 8; *Pār.*, 3, 8; *Hiran.*, 2, 8, 9., *Āp. grh. sū.*, 19, 13 și urm.; 201-219. — Textul din *Āśv.* pare să atribuie acestui rit sensul unui rit al prosperității (4, 8, 35; *Pār.*, 3, 8, 2). Însă caracterelor ritului sînt foarte clare, iar comentariul la *Hiran.*, 2, 9, 7 (edit. Kirste, p. 153) vede aici o *sānti* pentru Rudra, zeu al animalelor, o „modalitate de a îmblînzii” zeul cu ajutorul unei victime care ar fi „frigarea vacilor”. (Cf. Oldenberg, trad. Hiran, *S. B. E.*, XXX, p. 220.) — Oldenberg vede mai ales în acest rit o variantă de *Tierfetischismus*. Se oprește în primul rînd la descrierea aspectului esențial al ritului care este incorporarea zeului în victimă. — Ritul nu ne-a fost transmis decât prin texte destul de recente, care prezintă divergențe importante. Nu putem expune aici analiza istorică a textelor. Rezultatul la care ajungem este acela că au existat acolo trei rituri mai mult sau mai puțin eterogene, care au fuzionat într-o oarecare măsură, două cîte două, sau toate, în funcție de școlile și clanurile brahmanice. Prezentăm mai ales ritul clanurilor de atreya (*Āśv. Pār.*). În orice caz, ritul este foarte vechi, iar imnurile din *Rg Veda* dedicate lui Rudra (V, 43; I, 114; II, 33; VII, 46) sînt, atît prin sutre cît și prin Sâyana, consacrate acestui rit, căruia i se aplică în mod remarcabil.

torie a zeului Rudra. Rudra este stăpînul animalelor, cel care le poate distruge, atît pe ele cît și pe oameni, prin ciumă sau friguri. El este deci zeul primejdios³³⁶. Or, în calitate sa de zeu al animalelor domestice, el se află în interiorul turmei și totodată o încercuiește și o amenință. Pentru a-l îndepărta, va fi adus în cel mai frumos taur al turmei. Acest taur devine Rudra însuși; este crescut, consacrat ca atare, este slăvit³³⁷. Pe urmă – cel puțin după părerea anumitor școli – este sacrificat în afara satului, la miezul nopții, în mijlocul pădurii³³⁸; în felul acesta, Rudra este eliminat³³⁹. Acest Rudra al animalelor s-a alăturat acelui Rudra al pădurilor, cîmpurilor și răspîntiilor. Sacrificiul a încercat și a reușit tocmai să izgonească un element divin.

În toate aceste situații, caracterul sacru transmis de sacrificiu nu merge dinspre victimă spre sacrificant³⁴⁰, ci, din contra, dinspre sacrificant spre victimă. Sacrifi-

336. Pentru Rudra, vezi mai ales Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, 216-224; 283 și urm.; 333 și urm. – Cf. Barth, *M. Oldenberg et la relig. du Veda*, „Journal des savants”, 1896. – Siecke, *Der Gott Rudra etc. Archiv. f. Religionswiss.*, I, 3 și 4 (de un naturalism nestăpînit). – Bergaigne, *Rel. Ved.*, III, 31 și urm.; 152-154. – Lévi, *Doctr.*, p. 167 (*Ait. Br.*, 13, 9, 1). Ne este imposibil să expunem aici motivele explicației date de noi personalității mitice a zeului Rudra.

337. Este aspectul asupra căruia toate școlile cad de acord: ofrandele-i sînt oferite pentru a le mirosi (cf. Oldenberg *Rel. d. Ved.*, p. 82., modalitatea prin care calul divinizat al ritului *asvamedhâ* respira ofrandele; și cf. *Kâty. Śr. sū.*, 14, 3, 10); purta toate numele lui Rudra: „*ôm* (silabă magică) pentru *Bhava*, *ôm* pentru *Śarva* etc.” Cf. *A. V.*, IV, 28; sînt recitate textele pentru Rudra: *T. S.*, 4, 5, 1, și urm. Vezi *Mantrapâtha, Âpastamba*, edit. Winternitz, II, 18, 10 și urm.

338. După *Pâraskâra*.

339. Nu se putea aduce nimic în sat din animal „pentru că zeul caută să-i ucidă pe oameni”. Rudele nu puteau să se apropie de locul sacrificiului, nici să mănînce fără vreun ordin sau o invitație specială din carnea victimei: *Âśv.*, 4, 8, 31 și 33 (vezi Oldenberg, *S. B. E.*, XXIX, p. 258).

340. Pentru simplificarea expunerii subînțelegem mereu faptul că același lucru poate să se repete, în aceiași termeni, pentru obiecte.

cantul se descarcă asupra ei. De aceea, punerea lor în contact (sau cel puțin cea cu adevărat esențială) se produce înainte de imolare și nu după. După ce s-a descărcat asupra victimei, dimpotrivă, sacrificantul tinde să se ferească atît de ea, cît și de locul unde s-a petrecut ceremonia. Din acest motiv, riturile de ieșire sînt foarte dezvoltate. Riturile de acest fel, semnalate de noi, nu ne-au fost prezentate decît drept sacrificii expiatorii. După primul sacrificiu care l-a purificat, leprosul trebuie să-și desăvîrșească purificarea printr-o abluțiune suplimentară și chiar printr-un nou sacrificiu³⁴¹. Dimpotrivă, riturile de intrare sînt restrînse sau chiar lipsesc. Fiind deja învestit cu un caracter religios, sacrificantul nu mai e obligat să-l dobîndească. De la începutul ceremoniei religiozitatea care-l marchează scade în mod progresiv. Mișcarea ascensională descoperită în sacrificiul complet este rudimentară sau este chiar absentă. Ne aflăm deci în prezența unui alt tip, în care intră aceleași elemente ca și în sacrificiul de sacralizare; acum însă, ele sînt orientate în sens contrar, iar importanța lor respectivă este răsturnată.

Pînă acum am presupus că acel caracter sacru care-l marca pe sacrificant la începutul sacrificiului reprezenta pentru el o tară, un motiv de inferioritate religioasă, un păcat, o impuritate etc. Există însă situații cînd mecanismul este identic și unde, totuși, starea inițială devine pentru sacrificant o sursă de superioritate, constituie o stare de puritate. La Ierusalim, *nazir-ul*³⁴² era o ființă perfect curată; i se dăruise lui Iahve, printr-un legămînt, în urma căruia se abținea să bea vin și nu-și mai tăia părul. Trebuia să se ferească de orice maculare. Însă, o dată ajuns la sfîrșitul legămîntului³⁴³, nu putea să se elibereze de el decît printr-un

341. Lev. XIV, 10 și urm.

342. Num. VI, 13 și urm. – *Talmud J. Tratat : Nazir* (Schwab, vol. IX. pp. 84 și urm.).

343. *Talm. Naz.*, I, 2. *Nazirul* oferă același sacrificiu atunci cînd își taie părul devenit prea greu.

sacrificiu. Pentru aceasta, face mai întâi o baie de curățire³⁴⁴, pe urmă oferă un miel drept *ôlâ*, o capră drept *hattât* și un berbec drept *zebah shelamim*. Își taie pletele și își aruncă părul în focul la care se frige carnea pentru *shelamim*³⁴⁵. Atunci când sacrificatorul face *zebah shelamim*, el așază peste mâinile *nazir*-ului *teroumâ*, *tenouphâ*, adică părțile consacrate și o turtă din ofranda corespunzătoare³⁴⁶. După care, îi prezintă ofrandele lui Iahve. După aceea, spune textul, *nazir*-ul va putea să bea vin, adică este dezlegat de consacrare. O parte din aceasta a trecut asupra pletelor tăiate și oferite pe altar, alta asupra victimei care-l reprezintă. Ambele sînt eliminate. Procesul este deci același ca în cazul expierii. Caracterul sacru, oricare i-ar fi înalta valoare religioasă, merge dinspre sacrificant spre victimă. În consecință, sacrificiul de expiere este el însuși doar o variantă particulară a unui tip mai general, independent de caracterul favorabil sau defavorabil al stării religioase afectate de sacrificiu. L-am putea numi *sacrificiu de desacralizare*.

Lucrurile, asemeni persoanelor, pot să aibă o atît de mare sfințenie încît devin inutilizabile și periculoase. De aceea apar drept necesare sacrificiile de desacralizare. Aceasta se întîmplă mai ales în cazul produselor agricole. Fiecare specie de fructe, cereale și altele este în întregime sacră, interzisă, atît timp cît un rit, adesea simbolic, nu face să dispară interdicția care-o protejează³⁴⁷. În acest scop, toată energia conținută de fructe

344. *Ib.*, II, 10.

345. *Nazir*, *ib.*, VI, 7 și 8. – Num. VI, 18.

346. Num., VI, 19.

347. Vezi mai ales Frazer, *Golden Bough*, notă adițională la vol. II, pentru un anumit număr de fapte etnografice, cf. *ib.*, II, pp. 62 și urm. S-ar putea extinde cu ușurință numărul faptelor citate. Frazer a observat cu îndreptățire că majoritatea ofrandelor din primele roade constau în consacrarea unei părți din specia comestibilă, parte care reprezintă întregul. Însă demersul său, menținut de altfel pe terenul faptelor, nu a dat seamă de funcția ritului.

se concentrează într-o parte din ele. Pe urmă, partea respectivă este sacrificată și, numai prin aceasta, celelalte sînt eliberate³⁴⁸. Sau mai mult încă, trecînd prin două etape succesive de desacralizare, întreaga consacrare se concentrează asupra primelor fructe, apoi ele însele sînt reprezentate printr-o victimă ce va fi eliminată. Este ceea ce se întîmplă, de exemplu, în cazul aducerii primelor fructe la Ierusalim³⁴⁹. Locuitorii unui ținut³⁵⁰ își aduceau *in corpore* coșurile. În fruntea cortegiului mergea un cîntăreț din fluier. *Kobanim*-ii îi întîmpinau pe noii veniți și, în oraș, toată lumea se ridica la sosirea lor, închinîndu-se astfel în fața lucrurilor sacre ce erau purtate. În spatele cîntărețului din fluier, mergea un bou cu coarnele aurite, încoronat cu crengi de măsline. Acest bou, care purta poate fructele sau trăgea carul, era mai tîrziu sacrificat³⁵¹. Ajuns la muntele sacru, fiecare dintre cei de față, „chiar regele Agrippa însuși”, își lua coșul și urca în piața templului³⁵². Porumbeii așezați

348. De obicei, această parte este cea dinții din fiecare lucru. Știm care este întinderea prescripțiilor biblice cu privire la primii născuți, ai oamenilor și ai animalelor, primele fructe și primele grîne ale anului, primele produse ale unui copac (*orlâ*), primul grîu consumat (*azymes*), primul aluat (*hallâ*). Din tot ceea ce viețuiește și dă viață, primele roade îi aparțin lui Iahve. Binecuvîntările talmudice și sinagogale au accentuat și mai mult această temă, deoarece ele sînt obligatorii atunci cînd se gustă pentru prima dată dintr-un fruct sau se începe o masă etc.

349. *Talm. J. Biccourim*, III, *Mischnâ*, 2 și în continuare. Desigur, nu putem urmări ritul în textele biblice, care nu conțin decît prescripțiile sacerdotale și nu obiceiurile populare. Caracterul popular al întregului rit este evident: cîntărețul din fluier, taurul încoronat cu crengi de măsline, cu coarnele aurite (care putea să înlocuiască o capră cu coarnele argintate, cf. *Gem.*, *ad loc.*), coșurile, porumbeii, toate acestea reprezintă trăsături originare, de o vechime incontestabilă. De altfel, textele mishnaice sînt ele însele foarte vechi.

350. Se adunau cu toții în ajun și petreceau noaptea în piața (publică de teama contactului impur, potrivit *Gemarâ*).

351. *Gem.* la 2. Rabinii discută pentru a ști dacă era în *shelamim* sau în *ôlâ*.

352. Rit de răscumpărare personală, caz destul de deosebit.

deasupra slujeau drept arderi-de-tot³⁵³, iar ceea ce era purtat în mâini era oferit preotului. Astfel, în acest caz, se suprapun două modalități de a îndepărta sfințenia primelor fructe : consacrarea la templu, sacrificiul bouului și sacrificiile porumbeilor, personificări ale virtuților despre care se presupunea că sălășuiesc acolo.

Apropierea făcută mai sus între *nazir* și expierea individuală, între situația primelor fructe și cea a celorlalte lucruri ce trebuie eliberate de un caracter religios cu adevărat negativ ne face să observăm un aspect important. Era deja evident faptul că, într-o manieră generală, sacrificiul a putut fi folosit cu două scopuri diametral opuse, cum sînt dobîndirea unei stări de sfințenie și suprimarea unei stări de păcat. Pentru că sacrificiul cuprinde în ambele situații aceleași elemente, între cele două stări trebuie să nu existe opoziția tranșantă sesizabilă de obicei. Mai mult încă, tocmai am văzut că cele două stări, una de puritate perfectă și cealaltă de impuritate, pot să fie prilejul pentru un procedeu sacrificial identic, în care elementele nu numai că sînt identice, ci și înlănțuite în aceeași ordine și orientate în același sens. Și invers, se întîmplă ca o stare profană să fie tratată, în anumite condiții, ca opusul ei, o stare de consacrare religioasă. Pînă acum, n-am făcut decît să izolăm mecanismele elementare, tipurile aproape abstracte care, în realitate, sînt cel mai adesea solidare. Însă nu ar fi tocmai exactă reprezentarea expierii doar ca o simplă eliminare, unde victima nu ar juca decît rolul unui intermediar pasiv sau al unui receptacol. Victima sacrificiului expiatoriu este mai sacră decît sacrificantul. Ia asupra sa o consacrare, nu întotdeauna diferită de cea dobîndită în sacrificiile de sacralizare, întrucît vom vedea cum sînt reunite în același sacrificiu rituri expiatorii și rituri de sacralizare. Forța pe care o conține victima este de

353. Cf. *Menaḥot*, în *Talm. Babli*, 58 a (trimitere Schwab, *ad loc.*).

natură complexă ; în ritualul ebraic, rezidurile din arderea vacii roscate, adunate într-un loc curat, îl fac impur, prin atingere, pe un individ aflat într-o stare normală și, totuși, servesc la purificarea celor care au ajuns să se maculeze în vreun fel³⁵⁴. În aceeași categorie intră și modalitățile de comunicare stabilite între sacrificant și victimă în urma uciderii sacrificiale : există sacrificii expiatorii în care, după ce victima a fost jupuită, sacrificantul (înainte de a fi complet purificat) rămîne deasupra pieii victimei sau o atinge. Alteori, pielea victimei este purtată în locul pentru care se face expierea³⁵⁵. În sacrificiile mai complexe, ce vor fi pomenite în continuare, eliminarea se complică, presupunînd și o absorbție. În fond, privind cu atenție sacrificiul ebraic, consacrarea victimei se înfăptuiește la fel în *ḥaṭṭāt* și *ôlâ*. În primul sacrificiu, ritul atribuirii sîngelui este doar mai complet. Și, fapt remarcabil, cu cît atribuirea sîngelui este mai completă, cu atît excluderea expiatorie este mai apropiată de perfecțiune. Atunci cînd sîngele era purtat în sanctuar, victima era tratată ca fiind impură și arsă în afara taberei³⁵⁶. În cazul contrar, victima era mîncată de preoți, ca porțiile consacrate ale *shelamim*-ului. Ce diferență exista deci între impuritatea victimei primului *ḥaṭṭāt* și caracterul sacru al victimei celui de-al doilea ? Nici una ; sau mai curînd exista o diferență teologică între sacrificiile expiatorii și sacrificiile de sacralizare. În *ḥaṭṭāt* și în celelalte sacrificii, există desigur atribuirea sîngelui la altar, însă altarul era împărțit printr-o dungă roșie. Sîngele *ḥaṭṭāt*-ului era vărsat dedesubt, cel al ofrandelor deasupra³⁵⁷. Existau două religiozități, fără deosebiri profunde între ele.

354. Num. XIX.

355. Vezi mai sus, p. 96.

356. Ritual al Kippur-ului.

357. *Talm. J. Maaser Shenî*, VI, *Gem.* (vezi Schwab, p. 247). – Cf. *Mischnâ* în *Middoth*, citat *ib.*

În cele din urmă, după cum bine a demonstrat Robertson Smith, purul și impurul nu sînt contrarii care se exclud; sînt două aspecte ale realității religioase. Forțele religioase se caracterizează prin intensitatea lor, importanța lor, măreția lor; prin urmare, ele sînt separate. Iată ce le constituie; însă sensul în care ele se exercită nu este în mod necesar predeterminat de natura lor. Ele pot să fie benefice sau malefice. Depinde de circumstanțe, de riturile folosite etc. Ne explicăm astfel de ce același mecanism sacrificial poate să corespundă unor nevoi religioase de o diversitate extremă. Poartă aceeași ambiguitate ca și forțele religioase înseși. Este apt și pentru bine, și pentru rău; victima reprezintă atît moartea cît și viața, atît boala cît și sănătatea, atît păcatul cît și virtutea, atît minciuna cît și adevărul. Este modalitatea de concentrare a religiosului; îl exprimă, îl încarnează, îl poartă. Numai acționînd asupra victimei reușim să acționăm asupra religiosului, să-l dirijăm, fie că acesta este atras sau absorbit, ori expulzat și eliminat. În același mod, ne explicăm cum, prin procedee adecvate, aceste două forme ale religiozității pot să se transforme una în alta și cum rituri care, în anumite cazuri, par opuse sînt cîteodată confundabile.

IV. Cum variază schema potrivit funcțiilor speciale ale sacrificiului

Tocmai am arătat cum variază schema noastră pentru a se adapta diferitelor stări religioase în care se găsește ființa, oricare ar fi ea, afectată de sacrificiu. Însă nu ne-am preocupat încă să aflăm ce este această ființă în sine, ci numai dacă avea sau nu un caracter sacru înainte de ceremonie. Totodată, e ușor de prevăzut că sacrificiul nu ar putea fi același atunci cînd este făcut pentru sacrificantul însuși sau pentru un lucru care-l interesează. Funcțiile îndeplinite de sacrificiu trebuie deci să se specializeze. Să vedem așadar ce diferențieri se produc de această dată.

Sacrificiile care privesc în mod direct chiar persoana sacrificantului au fost numite personale. Din această definiție rezultă faptul că toate sacrificiile prezintă un caracter inițial comun: deoarece sacrificantul reprezintă originea și încheierea ritului, actul începe și se sfîrșește cu el. E un ciclu închis de sacrificant. Fără îndoială, știm bine că există întotdeauna cel puțin o atribuire a spiritului lucrului sacrificat zeului sau puterii religioase care acționează în cadrul sacrificiului. Cu toate acestea, e adevărat că actul îndeplinit de sacrificant îi folosește acestuia în chip nemijlocit.

În al doilea rînd, în toate aceste tipuri de sacrificii, la ieșirea din ceremonie, sacrificantul și-a ameliorat condiția, fie că a înlăturat răul de care suferea, fie că a revenit în starea de grație, fie că a dobîndit o forță divină. Există chiar un număr foarte mare de ritualuri în care o formulă specială, fie la ieșire, fie în momentul solemn al sacrificării, exprimă această schimbare,

această mîntuire ce intervine³⁵⁸, modul în care sacrificiul este transportat în lumea vieții³⁵⁹. Se întîmplă chiar ca această comuniune să determine un fel de alienare a personalității. Mîncînd lucrul sacru în care se presupune că sălășluiește zeul, sacrificantul îl absoarbe; e posedat de el, *κατοχος εκ του θεου γίνεται*³⁶⁰, ca preoteasa templului lui Apollo de pe Acropolele din Argos, după ce a băut sîngele mielului sacrificat. S-ar părea, e adevărat, că sacrificiul expiatoriu nu are aceleași efecte. Însă, în realitate, Ziua „Ispășirii” este și „ziua lui Dumnezeu”. Este momentul cînd cei curățați de păcate prin sacrificiu sînt înscrisi în „cartea vieții”³⁶¹. Ca și în cazul sacralizării, circuitul stabilit, prin intermediul victimei, între sacru și sacrificant îl regenerează

358. Știm că această „moarte” în care este aruncat credinciosul înaintea revenirii lui Iahve este o temă fundamentală în Profeți și în Psalmi (Cf. Iezechiel XXXVIII, 2; Iov XXXIII, 28 și comentariul în *Talm. J. Baba gamma*, VII, 8, (4) (*Gem.*). Vezi Ps. CXVI în întregime și CXVII începînd cu 17: „Nu voi mai muri, dar voi trăi etc.”. Nu vom mai aminti aici formulele catolice ale messei.

359. În India, în timpul sacrificiului, se presupune că toată lumea trăiește în această lume nouă. Cînd sacrificantul care stătea așezat este ridicat, i se spune: „Ridică-te, în viață.” Atunci cînd se merge, purtîndu-se un lucru sacru, formula este următoarea: „Traversează marele văzduh” (*T. S.*, 1, 1, 2, 1). La începutul tuturor riturilor, una dintre primele mîntre este „Tu pentru suc, tu pentru sevă” (*T. S.*, 1, 1, 1, 1). – Și la sfîrșitul sacrificiului, regenerarea este totală (cf. mai sus, p. 90, n. 191).

360. Paus., II, 24, 1, – în ceea ce privește deplasarea, prin soma, modul prin care *ῥῆτι* care au băut-o se simt purtați în cealaltă lume sau posedați de zeul Soma, vezi Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, 151 și urm.; *Rg Veda*, X, 119; X, 136, 3, 6, și urm.; VIII, 48 în întregime. – Cf. Oldenberg, *Rel. d. Véd.*, p. 530. În ceea ce privește posesiunea, vezi Wilken, „Het shamanisme bij den volken van den Indischen Archipel”, extr. din *Bijdr. tot de Taal, Land, en Volkenkunde v. Ned. Ind.*, 1878, pp. 1 și urm. Frazer, *Pausanias*, vol. V, p. 381; cf. Paus. 1, 34, 3. Roscher, *Rhein. Mus.*, LIII, pp. 172 și urm.

361. Aceste expresii sînt preluate din speculațiile biblice și talmudice asupra zilei „judecății”, a Kippur-ului.

pe acesta din urmă, îi dă o forță nouă. Numai prin aceasta păcatul, moartea au fost eliminate, iar puterile favorabile intră în scenă, spre binele sacrificantului.

Această regenerare prin sacrificiul personal a dat naștere unui anumit număr de credințe religioase. Trebuie mai întîi să adăugăm aici teoria renașterii prin sacrificiu. Am văzut simbolurile care fac din *dîkșita* un foetus, pe urmă un brahman și un zeu. Știm care a fost importanța doctrinelor renașterii în misterele grecești, mitologiile scandinave și celtice, cultele osirice, teologiile hinduse și avestice, în însăși dogma creștină. Or, cel mai frecvent, aceste doctrine sînt în mod evident legate de îndeplinirea anumitor rituri sacrificiale: consumarea turtei la Eleusis, a *somei* hinduse, a *haomei* iraniene etc.³⁶².

Adesea, o schimbare de nume marchează această recreare a individului. Știm că în credințele religioase, numele este intim legat de personalitatea celui care îl poartă: conține ceva din sufletul său³⁶³. Or, sacrificiul este însoțit destul de frecvent de o schimbare a numelui. În anumite cazuri, această schimbare se limitează la adăugarea unui epitet. Chiar și astăzi, în India, se poartă titlul de *dîkșita*³⁶⁴. Cîteodată însă numele este complet schimbat. În vechea Biserică, în ziua de Paști erau botezați nofiții, după ce au fost exorcizați: după acest botez, erau puși să se împărtășească și li se dădea noul nume³⁶⁵. Chiar pînă în zilele noastre, în practicile

362. Vezi rezumatele noastre la cărțile lui A. Nutt, Rohde, cf. *infra*, p. 190 [4], Cheetham, cf. *infra*, p. 193 [5]. – În ceea ce privește doctrinele hinduse, vezi Sylv. Lévi, *Doctr.*, 102, 108, 161. În ceea ce privește *haoma*, vezi Darmesteter, *Haurvetât et Amretât*, p. 54; Ormazd et Abriman, p. 96.

363. Vezi Lefébure, în *Mélusine*, 1897; Brindon, *Relig. of Prim. Peoples*, p. 89 și urm.

364. Pelerinul de la Mecca, vechiul sacrificant de *hagg* căpăta și mai căpăta încă titlul de *badj*. Vezi Wellhausen, *Reste des Arab. Heid.*, p. 80.

365. Vezi Duchesne, *Origines du culte chrétien*, pp. 282 și urm. Vezi mai înainte, p. 93. Despre relația între sacrificiu și

iudaice este folosit același rit atunci când viața individului e în pericol³⁶⁶. Se pare că, altădată, ritul însoțea un sacrificiu; se știe că un sacrificiu expiatoriu, în timpul agoniei, a existat la evrei³⁶⁷, după cum a existat, de altfel, în toate religiile asupra cărora ne-am documentat suficient³⁶⁸. E deci normal să credem că schimbarea de nume și sacrificiul expiatoriu făceau parte dintr-un același ansamblu ritual, exprimând modificarea profundă produsă în acel moment în persoana sacrificantului.

Această virtute însuflețitoare a sacrificiului nu se limitează numai la viața de aici, ci s-a extins și asupra vieții viitoare. În cursul evoluției religioase, noțiunea de sacrificiu a întâlnit noțiunile privitoare la nemurirea sufletului. Nu avem nimic de adăugat în această privință la teoriile lui Rohde, Jevons și Nutt asupra misterelor grecești³⁶⁹, de care trebuie apropiate faptele citate de S. Lévi din doctrinele Brâhmașelor³⁷⁰ și cele pe care Bergaigne și Darmesteter le scosese deja din textele vedice^{370bis}.

riturile de inițiere și de introducere a noului suflet, cf. Frazer, *G. B.*, I, pp. 344 și urm. Accederea la viața creștină a fost întotdeauna considerată ca o adevărată schimbare de natură.

366. Știm că în multe din cazurile paralele și chiar și în acesta, un alt efect era urmărit: depistarea spiritelor rele prin schimbarea de nume, păcălirea ghinionului. Vezi *Midrasch à l'Ecclésiaste* I, 19, *Talm. B.*, fol. 16 a; *Gemara la Schebouoth. Talm. J.*, VI, 10. Schwab, IV, p. 79. Cf. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 122.

367. *Talm. J.*, tratat *Guittin. Gem.*, p. 45 (Schwab).

368. Vezi Caland, *Altindische Toten-Bestattungsgebräuche*, nr. 2. – De Groot, *The Religios System of China*, I, p. 5.

369. Vezi rezumatele, cf. *infra*, p. 190 [4].

370. *Doctr.*, pp. 93-95. Admitem fără rezervă apropierea propusă de Lévi între teoria brahmanică a scăpării de la moarte prin sacrificiu și teoria budistă a *mokșă*, a eliberării. Cf. Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 40.

370bis. Vezi Bergaigne, *Rel. Ved.*, despre *amṛta*, „esența nemuritoare” pe care o conferă *soma* (I, p. 254 și urm.). Însă acolo ca și în cartea lui Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, pp. 289 și urm. și *passim*, interpretările de mitologie pură au invadat într-o oarecare măsură explicațiile asupra textului. Vezi Kuhn,

și avestice³⁷¹. Să menționăm de asemenea legătura stabilită între comuniunea creștină și ideea mântuirii veșnice³⁷². Oricât de importante ar fi aceste fapte, nu trebuie, de altfel, să le exagerăm însemnătatea. Atît timp cît credința în nemurire nu este despărțită de teologia primitivă a sacrificiului, ea rămîne vagă. Sacrificiul asigură „ne-moartea” (*amṛta*) sufletului. El este o garanție împotriva aneantizării în cealaltă viață, ca și în aceasta. Însă noțiunea de nemurire personală nu s-a desprins din cea de dinainte decît în urma unei elaborări filosofice și, în plus, imaginarea unei alte vieți nu are drept punct de plecare instituția sacrificiului³⁷³.

Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Cf. Roscher, *Nektar und Ambrosia*.

371. Vezi Darmesteter, *Haurvetât et Amretât*, pp. 16, 41.

372. Atît în dogmă (ex. Ireneu, *Ad Haer.*, IV, 4, 8, 5), cît și în riturile cele mai cunoscute; astfel consacrarea ostiei se face printr-o formulă ce menționează efectul sacrificiului asupra mântuirii. Vezi Magani, *Antica Liturgia Romana*, II, p. 268 etc. – Am putea să mai apropiem de aceste fapte *agada* talmudică, potrivit căreia triburile dispărute în deșert și care n-au adus sacrificii nu vor avea parte de viața veșnică (*Gem. la Sanhedrin*, X, 4, 5 și 6 în *Talm. J.*), nu mai mult ca locuitorii unui oraș lovit cu interdicție, pentru că au căzut în idolatrie, sau decît Cora nelegiuitul. Acest pasaj talmudic se sprijină pe Ps. L, 5: „Adunați-Mi pe credincioșii Mei care au făcut legămînt cu mine prin jertfă”.

373. Ar fi momentul să studiem aici dimensiunea, să-i spunem, politică a sacrificiului: într-un mare număr de societăți politico-religioase (societăți secrete din Melanezia și Guineea, în brahmanism etc.), ierarhia socială este adesea determinată de calitățile căpătate de fiecare individ în timpul sacrificiilor. – Se cuvine, de asemenea, să luăm în considerare cazul cînd grupul (familie, corporație, societate etc.) este sacrificantul și să vedem care sînt efectele produse de sacrificiu asupra unei persoane de acest fel. Vom observa cu ușurință că toate aceste sacrificii, de sacralizare sau de desacralizare, au asupra societății aceleași efecte ca și asupra individului. Însă problema ține mai curînd de sociologie în general, decît de studiul precis al sacrificiului. De altfel, ea a fost minuțios studiată de antropologii englezi; efectele comuniunii sacrificiale asupra societății constituie una din

Numărul, varietatea și complexitatea sacrificiilor obiective sînt de așa natură încît nu le putem trata decît sumar. Cu excepția sacrificiul agrar, al cărui studiu este deja destul de avansat, va trebui să ne mulțumim cu indicațiile de ansamblu care arată cum se încadrează aceste sacrificii în schema noastră generală.

Trăsătura caracteristică a sacrificiilor obiective este aceea că efectul principal al ritului se răsfrînge, prin definiție, asupra unui obiect, altul decît sacrificantul. Într-adevăr, sacrificiul nu revine la punctul său de plecare; lucrurile pe care își propune să le modifice se află în afara sacrificantului. Efectul produs asupra acestuia din urmă este deci secundar. Prin urmare, riturile de intrare și de ieșire, avîndu-l în vedere în special pe sacrificant, devin rudimentare. Faza centrală – sacrificarea – este cea care tinde să ocupe cel mai mult spațiu. Este vorba înainte de toate de crearea spiritului³⁷⁴, fie că este creat pentru a fi atribuit ființei reale sau mitice la care se referă sacrificiul, fie că, pentru a elibera un lucru de o virtute sacră, ce îl făcea inabordabil, transformăm această virtute în spirit pur, fie că urmărim ambele scopuri în același timp.

Mai mult încă, sacrificiul este modificat de natura particulară a obiectului afectat. În sacrificiul de construcție³⁷⁵ [7] de exemplu, individul își propune să creeze un spirit pentru ca acesta să fie păzitorul casei,

temele lor favorite (vezi R. Smith, *Rel. of Sem.*, pp. 284 și urm., Sidney Hartland, *Leg. Pers.*, II, cap. XI etc.).

374. În cea de a doua parte a cărții *The Evolution of the Idea of God* (vezi rezumat, cf. *infra*, p. 194 [6]), Grant Allen a susținut idei referitoare la aceste sacrificii și la sacrificiile zeului, care vor părea poate relativ asemănătoare celor afirmate de noi (vezi mai ales pp. 265, 266, 339, 340 și urm.). Sperăm totuși că diferențele fundamentale vor fi sesizate.

375. Este unul din riturile a cărui studiere comparativă a avansat cel mai mult. Vezi H. Gaidoz, *Les rites de la construction*, Paris, 1882. R. Winternitz, „Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern” (*Mitthlg. d. Anthr. Gesell. z. Wien*, 1888, XVII, Intr., pp. 37 și urm.) și mai ales monografia exhaustivă a lui Sartori, *Das Bauopfer*, „Zeitsch. f. Ethn.”,

al altarului ori al orașului pe care-l contruiește sau dorește să-l construiască, și să-i constituie forța³⁷⁶. Pentru aceasta se dezvoltă riturile de atribuire. Sînt zidite craniul victimei umane, cocoșul, capul de cucuvea. Pe de altă parte, importanța victimei variază în funcție de natura construcției, care poate fi un templu, un oraș sau o simplă casă. După cum edificiul este deja construit sau urmează a fi înălțat, sacrificiul va avea drept obiect crearea spiritului sau a divinității ocrotitoare sau va fi o îmbunare a geniului locului, pe care lucrările de construcție îl vor leza³⁷⁷. Culoarea victimei este deter-

1898, (cf. rezumat, *infra*, p. 197 [7]), cu o clasificare a formelor unde numai analiza ritului lasă cu adevărat de dorit. În ceea ce privește conservarea corpurilor sau a părților din corpurile victimelor în construcții, vezi Wilken, „Iest over de Schedelvereering bij den volken v. ed. Ind. Arch.” (*Bijdr. Taal, Land, en Volken Kunde v. Ned. Ind.*, 1889, p. 31). – Pinza, *Conservazione delle teste umane*, *passim*.

376. Acesta este cazul cel mai general. Este vorba într-adevăr de crearea unui zeu căruia i se va dedica mai tîrziu un cult. Avem aici o situație paralelă celei din sacrificiul agrar. Acest spirit va fi vag sau precis, se va confunda cu forța care face clădirea solidă sau va deveni un fel de zeu personal, sau va avea ambele caracteristici în același timp. Însă întotdeauna el va păstra anumite legături cu victima din care iese și cu construcția pe care o păzește și o protejează împotriva farmecelor, bolilor, nenorocirilor, inspirînd tuturor un respect al pragului, atît hoților cît și locatarilor ei. (H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant*, New York, 1896.) – După cum victima agrară este fixată prin semănarea rămășițelor sale etc., tot astfel sîngele victimei este răspîndit pe fundații, iar mai tîrziu, îi este zidit capul. – Sacrificiul de construcție s-a putut repeta în diferite ritualuri; mai întîi în împrejurări grave: repararea unei construcții, asediarea unui oraș, pentru a deveni mai apoi periodic și a se confunda în nenumărate cazuri cu sacrificiile agrare, dînd naștere ca și ele unor personalități mitice (vezi Dümmler, *Sittengeschichtliche Parallelen*, „Philologus”, LVI, pp. 19 și urm.).

377. Și cazul acesta este foarte general. Este vorba de îmbunarea spiritului locului sau, în unele situații, al construcției înseși, printr-o victimă. În India, cele două rituri sînt reunite (vezi Winternitz, *loc. cit.*), în sacrificiul pentru *vastoșpati* „Rudra stăpîn al locului”; de obicei, ele sînt izolate (Sartori, *loc. cit.*, pp. 14, 15, 19 și pp. 42 și urm.).

minată chiar de aceasta : este neagră dacă este vorba de îmbunarea geniului pământului, albă dacă dorim să creăm un spirit favorabil³⁷⁸. Nici riturile de distrugere nu sînt identice în ambele cazuri.

În sacrificiul-cerere, se caută înainte de toate producerea unor efecte speciale pe care ritul le definește. Dacă sacrificiul este îndeplinirea unei promisiuni deja făcute, dacă este executat pentru a-l dezlega pe cel ce și-a asumat obligația de legătura morală și religioasă care apasă asupra sa, victima are, într-o oarecare măsură, un caracter expiatoriu³⁷⁹. Dacă, dimpotrivă, este urmărită angajarea divinității printr-un contract, sacrificiul are mai curînd forma unei atribuirii³⁸⁰; *do ut des* este principiul și, prin urmare, nu există o parte rezervată sacrificanților. Dacă i se mulțumește divinității pentru o favoare oarecare³⁸¹, arderea-de-tot adică atribuirea totală sau chiar *shelamim*, sacrificiul din care o parte îi rămîne sacrificantului, pot să apară în mod obișnuit. Pe de altă parte, importanța victimei este în relație directă cu gravitatea legămîntului. În fine, trăsăturile speciale ale victimei depind de natura lucrului dorit : dacă se dorește ploaie, se sacrifică vaci negre³⁸² ori este introdus în sacrificiu un cal negru

378. Vezi Winternitz, *loc. cit.*

379. Cazul cel mai cunoscut este cel al fiicei lui Jephte. Există însă întotdeauna, după împlinirea unui sacrificiu voluntar, sentimentul de a se fi eliberat, de a fi „respins” legămîntul, după cum afirmă energic teologii hinduși.

380. Formula generală de atribuire pronunțată de sacrificant, în vreme ce oficiantul arunca în foc o parte oarecare a victimei, era următoarea în India vedică : „Aceasta este pentru zeul nostru și nu pentru mine.”

381. Acestea sînt sacrificiile de „mulțumire”, de laudă, din Biblie. — Ele par să fi fost destul de puțin numeroase în majoritatea religiilor (vezi, pentru India, Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, pp. 305, 306 ; Wilken, *Over eine nieuwe Theorie des Offers. De Gids*. 1890, pp. 365 și urm.

382. Callaway, *Religious System of the Amazulu*, p. 59, n. 14. Cf. Frazer, *Gold. Bough*, II, 42 etc. — Cf. Marillier, *Rev. Hist. Relig.*, 1898, I, p. 209. — Cf. Sahagun, *Historia de las cosas de N^a Espana*, II, p. 20.

peste care se aruncă apă³⁸³ etc. Putem să-i găsim acestui principiu general o motivație foarte plauzibilă. Acolo, ca și actul magic cu care aceste rituri se confundă prin anumite aspecte, ritul acționează, în fond, prin sine însuși. Forța degajată este eficace. Victima se mulează după forma votivă, se încorporează în ea, o umple, o însuflețește, o poartă spre zei, devine spiritul ei, „vehiculul”³⁸⁴.

Nu am făcut decît să indicăm în ce fel tema sacrificiului variază o dată cu diferitele efecte pe care trebuie să le producă. Să vedem cum pot să se reunească într-un sacrificiu unic diversele mecanisme pe care le-am individualizat. Din acest punct de vedere, sacrificiile agrare sînt cu siguranță excelente exemple. Deoarece, fiind în mod esențial obiective, nu au totuși efecte mai puțin importante asupra sacrificantului.

Aceste sacrificii au un dublu scop. Sînt destinate mai întîi să permită și lucrarea pământului și folosirea

383. Hillebrandt, *Ved. Rit. Litt.*, p. 75. — Trebuie să apropiem aceste fapte de cazurile de înecări ale victimelor în apă. În alte situații victima era doar stropită cu apă : ex. II Regi XVIII, 19 și urm. etc. — Cf. Kramer, după Smirnov, „Das Fest Sinsja und das Feldgebet” etc. „Bull. Soc. Arch. Hist. Ethn. al Univ. de Kazan”, în *Globus*, 1898, p. 165. Smirnov și Boyer, *Populat. finnoises*, 1898, p. 175.

384. În ritualul vedic, atunci cînd animalul este uns pe crupă se spune : „Fie ca stăpînul sacrificiului (sacrificantul) să meargă împreună (cu tine) cu voința sa spre cer.” (*Āp. śr. sū.*, VII, 14, 1, V. S., 6, 10, 6. T. S., 1, 3, 8, 1) ; comentariu (T. S., 6, 3, 7, 4. Ś. B., 3, 7, 48) unde se explică faptul că animalul se ridică la cer și poartă pe crupă legămîntul sacrificantului. Foarte frecvent, victima a fost imaginată ca un mesager al oamenilor, atît la mexicani cît și la tracii lui Herodot (IV, 9) etc. Enumerarea sacrificiilor obiective nu este completă : nu ne-am ocupat nici de sacrificiul divinotoriu, nici de sacrificiul de imprecăție, nici de sacrificiul hrană, nici de cel al jurămîntului. Un studiu asupra acestor forme diverse ar demonstra poate că avem de a face și în această situație cu crearea și utilizarea unui lucru sacru, a unui spirit care este îndreptat spre un lucru sau altul. Am putea ajunge, din acest punct de vedere, la o clasificare.

produselor, ridicînd interdicțiile care le protejează. În al doilea rînd, ele sînt un mijloc de fertilizare a cîmpurilor cultivate și de conservare a vieții lor atunci cînd, după strîngerea recoltei, ele par a fi despuiate, moarte. Într-adevăr, cîmpurile și produsele lor sînt considerate ca fiind eminamente vii. Există în ele un principiu religios care dormitează în timpul iernii, reapare primăvara, se manifestă în recoltă și, de aceea, accesul muritorilor la aceasta este dificil. Cîteodată chiar, principiul este reprezentat ca un spirit ce străjuiește pămînturile și fructele; le posedă și tocmai această posedare constituie sfințenia lor. El trebuie deci eliminat pentru ca secerișul sau folosirea fructelor să fie posibilă. Însă, în același timp, cum el este însăși viața cîmpului, după ce a fost expulzat, trebuie recreat și fixat în pămîntul a cărui fertilitate o asigură. Sacrificiile de desacralizare simplă pot să fie de ajuns pentru prima cerință, însă nu și pentru cea de a doua. În cea mai mare parte, sacrificiile agrare au efecte multiple. Găsim aici reunite forme de sacrificii diferite. Este unul din cazurile în care se observă cel mai bine complexitatea fundamentală a sacrificiului asupra căreia n-am putea insista îndeajuns. De aceea nu vom pretinde că facem în aceste pagini o teorie generală a sacrificiului agrar. Nu îndrăznim să prevedem toate excepțiile considerabile și nici nu putem să descîlcim confuzia dezvoltărilor istorice. Ne vom limita la analiza unui sacrificiu binecunoscut, care a făcut deja obiectul unui număr de studii. Este vorba despre sacrificiul către Zeus Polieus, pe care atenienii îl celebrau în sărbătoarea cunoscută sub numele de *Dipolia* sau *Bouphonia*³⁸⁵.

385. Vezi Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, pp. 68 și urm. – R. Smith, *Rel. of Sem.*, pp. 304 și urm. – Frazer, *Golden Bough*, II, pp. 38, 41. – De Prott, „Buphonien”, *Rhein. Mus.*, 1897, pp. 187 și urm. – Stengel, *ib.*, pp. 399 și urm. – Farnell, *Cults of the Greek States*, I, pp. 56, 58 și pp. 88 și urm. (vezi în *Bouphonia* un caz de cult totemic). – Frazer, *Pausanias*,

Această sărbătoare³⁸⁶ avea loc în luna iunie, la sfîrșitul secerișului și la începutul treieratului. Principala ceremonie se desfășura pe Acropole, la altarul lui Zeus Polieus. Erau depuse turtă pe o masă de bronz. Nu erau păzite³⁸⁷. Atunci, se dădea drumul la boi; unul se apropia de altar, mîncă o parte din ofrande și călca restul în picioare³⁸⁸. Imediat, unul dintre sacrificatori îl lovea cu securea. După ce îl dabora, un al doilea îl ucidea, tăindu-i gîtul cu un cuțit; alții îl jupuiau, pe cînd cel care îl lovise primul se îndepărta în fugă. După judecata la Prytaneion despre care am vorbit, carnea bouului era împărțită între asistenți, pielea era cusută, umplută cu paie, iar animalul astfel împăiat era înhămat la un plug.

Astfel de practici singulare au lăsat loc pentru legendă. Trei versiuni diferite atribuiău sacrificiul la trei personaje diferite: una lui Diomos, preotul lui Zeus Polieus, a doua lui Sopatros, cea de a treia lui Thaulon³⁸⁹, cei care par să fie strămoșii mitici ai preoților acestui sacrificiu. În cele trei versiuni, preotul a depus ofranda pe altar; un bou o împrăstie; preotul furios îl lovește pe nelegiuit și, devenind el însuși nelegiuit, se exilează. Cea mai lungă dintre versiuni este cea în care eroul este Sopatros. Urmările crimei sale sînt seceta și foametea. Întrebată fiind, Pythia le răspunde atenienilor că exilatul ar putea să îi salveze; că va trebui pedepsit ucigașul, înviind victima printr-un sacrificiu asemănător celui în care a murit și consu-

vol. II, pp. 203 și urm.; vol. V. p. 599. – A. Mommsen, *Heortologie*², pp. 512 și urm. – Gruppe, *Griechische Mythologie*, I, p. 29.

386. Paus. I, 24, 4.

387. Vezi Pausanias, I, 24, 4; 28, 10. – Porfir, *De Abstinencia*, II, 9, 28 și urm. – Schol. Arist. *Nub.*, 985. – Schol. Hom., *Il* E 83. – Suidas, Διὸς ψῆφος. – Herych, Διὸς θάκοι.

388. Porf., *De Abst.*, II, 28.

389. Porf., *ib.*, II, 9. – *ib.*, II, 28, 30. – Schol. Hom., *l. c.*, și Arist., *l. c.*

mîndu-se din carnea ei. Este readus Sopatros, este repus în drepturi, pentru ca el să ofere sacrificiul și se celebrează sărbătoarea așa cum am descris-o.

Iată faptele : ce anume semnifică ele ? Există în această sărbătoare trei acte pe care trebuie să le diferențiem : 1. moartea victimei ; 2. comuniunea ; 3. învierea victimei³⁹⁰.

La începutul ceremoniei, turtele și semințele sînt depuse pe altar. Sînt probabil primele roade ale cerealelor treierate³⁹¹. Această ofrandă este analogă tuturor celor care le permit profanilor să folosească recoltele. Toată sfințenia grîului de treierat a fost concentrată în turte³⁹². Boul le atinge ; lovitura pe care o primește imediat dovedește că, fulgerător, consacrarea a trecut asupra lui. El a încarnat spiritul divin, aflat în primele roade pe care le-a mîncat. Devine el însuși acest spirit, încît uciderea sa e un sacrilegiu. Întotdeauna victima sacrificiului agrar reprezintă în mod simbolic cîmpurile și roadele lor. De aceea este pusă în relație cu ele înaintea consacrării definitive. În cazul de față, boul înghite turtă făcută din primele roade, în altă parte, este purtat de-a lungul cîmpurilor sau victima este ucisă cu unelte agricole ori îngropată pînă la jumătate.

Însă faptele trebuie considerate și sub un alt unghi. O dată cu terenurile, victima poate să-i reprezinte și pe credincioșii care vor profana recolta consumînd din ea³⁹³. Nu numai produsele pămîntului îl îndepărtau pe sacrificant, dar și sacrificantul putea fi într-o astfel de

390. Eusebiu, *Praep. Ev.*, III, 2, 9 a văzut în moartea lui Adonis simbolul recoltei secerate. Însă aceasta înseamnă a avea despre rit o idee vagă și îngustă.

391. Mommsen, *loc. cit.*, crede că *Bouphonia* sînt o sărbătoare a treieratului.

392. Stengel, *loc. cit.*, susține că suprapunerea sacrificiului sîngeros și a ofrandei primelor roade în *Dipolia* este un caz de înlocuire a sacrificiului sîngeros.

393. Cato, *de Agric.* 14. – *Ambarvalia*, Marquardt, VI, p. 200, n. 3. – Cf. Frazer, *Gold. B.*, I, p. 39. Exemple foarte clare de fapte de același fel : Sartori, *Bauopfer*, p. 17. Pinza, *op. cit.*, p. 154.

stare încît era nevoit să rămînă exilat. Sacrificiul trebuia să îndrepte această stare. În anumite situații, în ceremonie apăreau și practici purificatoare. Astfel, mărturisirea i se alătura sacrificiului³⁹⁴. Alteori, sacrificiul însuși realiza o asemenea expiere. Putea să apară ca o veritabilă răscumpărare. Astfel, Paștele a devenit un rit de răscumpărare generală cu ocazia consumării primelor roade. Nu numai că se răscumpăra viața primilor născuți³⁹⁵ ai oamenilor prin sîngele mielului pascal³⁹⁶, dar fiecare evreu era scutit de pericol. Am putea probabil să apropiem aceste fapte de luptele dintre sacrificanți din anumite sărbători agrare³⁹⁷. Loviturile par să-i sanc-

394. Există o mărturisire cu ocazia aducerii dijei și a fructelor în templul de la Ierusalim (*Talm. J. Mischnâ. Maaser Shenî*, V, 10 și urm.). În India, o confesiune a femeii făcea parte din ritualul *Varunapraghâsas*, vezi Sylv. Lévi, *Doctr.*, p. 156.

395. Wellhausen, *Prolegomena*, III, 1. – R. Smith, *Rel. Sem.*, pp. 406, 464 etc. Noi susținem, împotriva interpretării prea înguste a lui Wellhausen și R. Smith, caracterul comunal al sărbătorii. Să remarcăm, în plus, felul în care este consumat acolo primul grîu, în care este consacrat primul snop și să spunem că aici, ca pretutindeni, fără a fi neapărat vorba de fuziunea unor rituri de origini diferite și a unor naționalități diferite, există pur și simplu un caz de rit complex prin el însuși.

396. Obligația de a aduce un sacrificiu de Paști, de a consuma mielul, de a aduce primele fructe (vezi mai înainte, p. 102, n. 269, cf. p. 122) este una în mod riguros personală în ritualul ebraic. La fel, în ritual *Varunapraghâsas*, studiat ceva mai încolo, vom găsi un exemplu remarcabil de răscumpărare personală. Fiecare membru al familiei este dezlegat de „legătura” cu Varuṇa. Pentru fiecare membru al familiei (*Āp. śr. sū.*, VIII, 5, 41) se coace cîte o turtă în formă de vas (*Karambhapâtrâṇi*) și încă una care reprezintă copilul ce se va naște (*Taitt. Br.*, 1, 6, 5, 5). La un anumit moment al ceremoniei, fiecare și-o pune pe creștet (*Āp.*, VIII, 6, 23). Astfel Varuṇa, zeul orzului, este îndepărtat din cap, după cum spune Brâhmaṇa. (*Taitt. B.*, 1, 6, 5, 4).

397. Vezi Pausanias, II, 32, 2 (Trezena) ; cf. Frazer, *Pausanias*, III, pp. 266 și urm. – Paus. III, 11, 12 ; 14, 8, 10 ; 19, 7 (Sparta). – Usener, *Stoff d. griech. Epos*, pp. 42 și urm. – Cf. Mannhardt, *B. W. F. K.*, I, p. 281. – Frazer, *Gold. Bough*, II, 165. – Pentru luptele din timpul sărbătorilor Holi, vezi Crooke, *Pop. Relig. a. Folklore of Northern-India*, II, pp. 315 și urm., unde

tifice, să-i purifice, să-i răscumpere. Există deci, în primul moment al ritului³⁹⁸, o dublă operațiune : 1. desacralizarea grîului recoltat și treierat, prin intermediul victimei care îl reprezintă ; 2. răscumpărarea secerătorilor și lucrătorilor prin jertfirea victimei care îi reprezintă.

Pentru *Dipolia*, documentele nu fac aluzie la o comunicare între sacrificant și victimă înainte de consacrare. Însă ea se produce după aceea ; se realizează printr-o masă comunială³⁹⁹ ce constituie o nouă fază a ceremoniei. După ce sacrificatorii au fost absolviți de sacrilegiul lor, participanții pot încerca să comunieze. Ne amintim că, potrivit mitului, Pythia a fost cea care i-a sfătuit⁴⁰⁰ în acest sens. Un mare număr de sacrificii agrare este urmat de o comuniune asemănătoare⁴⁰¹. Prin această comuniune, sacrificanții din *Dipolia* participau la natura sacră a victimei. Ei primeau o consacrare atenuată, deoarece victima era împărțită și o bucată din taur rămînea intactă. Investiți cu același caracter sacru ca și lucrurile de care voiau să se folosească, puteau să se apropie de ele⁴⁰². Printr-un rit de acest fel, cafrii din Natal și din Zululand își permit la începutul anului să consume noile fructe ; carnea unei victime este fiartă împreună cu grîne, fructe și legume. Regele pune cîte puțin din ea în gura fiecărui ins și această comuniune îl sanctifică pentru tot anul⁴⁰³.

este citată o serie de fapte echivalente. Însă ritul este complex și este foarte posibil să fi existat acolo în primul rînd o imitație magică a luptei anuale dintre spiritele bune și cele rele.

398. Legenda marchează în cele din urmă caracterul cvasiexpiatoriu al *Bouphonia*.

399. Farnell (*loc. cit.*) și Rob. Smith, art. „Sacrifice” (*Encyclopaedia Britannica*), văd aici o reminiscență a comuniunii totemice.

400. Porfir, *loc. cit.*

401. Mannhardt, *W. F. K.*, I, 105. – Frazer, *Gold. B.*, pp. 71, 106, 157 ; notă adit. la vol. II.

402. Cf. Frazer, *Gold. B.*, II, pp. 9, 21, 23, 31, 42, 73, 75, 78 etc.

403. Frazer, *G. B.*, II, p. 74.

Comuniunea de Paști avea aceleași rezultate⁴⁰⁴. Foarte frecvent, în sacrificiile celebrate înaintea muncilor cîmpului, lucrătorului i se oferă o parte din carnea victimei⁴⁰⁵. E adevărat, această comuniune poate să pară inutilă, din moment ce sacrificiul prealabil a avut drept efect profanarea pămîntului și a grînelor. Se pare că există aici o dublă folosire⁴⁰⁶ și este posibil, într-adevăr, ca uneori comuniunea să fi fost de ajuns pentru a obține efectul dorit. Însă, în general, ea urmează unei desacralizări care produce deja o primă profanare. Ceea ce este foarte vizibil în ritul hindus al *Varuṇapraghâsas*. Orzul îi este consacrat lui Varuṇa⁴⁰⁷, reprezintă hrana sa⁴⁰⁸. Creaturile de odinioară, spune mitul, au mîncat orz și au devenit hidropice. Numai datorită ritului despre care vom vorbi, reușesc să scape de acest pericol⁴⁰⁹. Iată în ce constă el. Printre alte ofrande⁴¹⁰, doi preoți fac din boabe de orz două figurine care au forma unui berbec și a unei oi. Sacrificantul și soția sa pun, bărbatul pe oaie, femeia pe berbec, smocuri de lînă care reprezintă sîni și testicule, într-o cantitate cît mai mare

404. Evreii nu pot să mănînce roadele pămîntului promis înainte de a fi mîncat azime și miel. Ios. V, 10 și urm. Ex. XXIV, 15 și urm. ; 18 și urm. etc.

405. Frazer, *G. B.*, II, p. 31.

406. După textul care conține cuvintele Pythiei, se pare că, într-adevăr, comuniunea a fost relativ suprarogatorie (ἀφ' ὧν ἔσεσθαι).

407. Vezi S. Lévi, *Doctrine*, p. 155, n. 3.

408. De aici numele ritului, „hrana lui Varuṇa”.

409. *C. B.*, 2, 5, 2, 1. – Vezi S. Lévi, p. 156, n. 1, textul *T. B.*, 1, 6, 4, 1, nu indică decît acest ultim termen al mitului. – Nu vom studia decît unul dintre cele trei rituri care fac parte din ceremonie. Unul din aceste rituri este o baie identică celei de la ieșirea din sacrificiul *somei* (vezi mai înainte p. 67), celălalt este o mărturisire a femeii, comparabilă întru totul cu încercarea levitică a femeii adultere. Întreaga sărbătoare are astfel un caracter de purificare bine marcat (vezi mai sus, p. 121, n. 342 și p. 122, n. 344).

410. Toate sînt făcute din orz ; în mod excepțional, unele pot fi făcute și din orez : *Ap. sr. sū.*, VIII, 5, 35.

cu putință⁴¹¹. Pe urmă se îndeplinește sacrificiul ; o parte îi este atribuită lui Varuņa, precum și alte ofrande de orz, apoi restul este mâncat în chip solemn. „Prin sacrificiu, este îndepărtat”⁴¹² Varuņa, este eliminat, cei ce vor mânca orz sînt eliberați de „constrîngerea” pe care ar arunca-o asupra lor. Pe urmă, mîncînd ceea ce rămîne din figurine, este absorbit însuși spiritul orzului. Comuniunea se adaugă deci în mod evident desacralizării. În acest caz și în altele similare, există fără îndoială teama că profanarea a fost incompletă, iar, pe de altă parte, că sacrificantul nu a primit decît o consacrare incompletă. Sacrificiul stabilește un echilibru între sfîntenia obiectului ce va fi folosit și cea a sacrificantului.

Însă în sacrificiile al căror scop este acela de a fertiliza pămîntul⁴¹³, adică de a-i insufla o viață divină sau de a-i face mai activă viața pe care o poate avea deja, nu mai este vorba, ca în situația de mai înainte, de eliminarea unui caracter sacru ; el trebuie transmis. Procedeele de comunicare directă sau indirectă sînt deci în chip necesar implicate în aceste tipuri de operații. Trebuie fixat în pămînt un spirit care să-l fecundeze. Populațiile khond sacrificau victime umane pentru a asigura fertilitatea pămînturilor ; carnea era împărțită între diferitele grupuri și îngropată pe cîmpuri⁴¹⁴. În

411. *Âp.*, VIII, 5, 42 ; 6, 1 și urm. ; 10 și urm. – În mod evident cele două imagini reprezintă spiritul orzului considerat ca fiind fecundant și fecundat (cf. *T. B.*, 1, 6, 6, 4 despre împerecherea figurată a acestor două animale, prin care creaturile se desfac de legătura cu Varuņa), însă nu există vreun text foarte clar în această privință ; deși ritul conține în el însuși sensul unei creări magice a spiritului orzului (cf. *C. B.*, 2, 5, 2, 16 unde se spune că berbecul este „Varuņa cel vizibil” și unde este vorba de berbec la modul figurat, iar nu de unul oarecare după cum crede Lévi, *Doctrine*, p. 155, n. 4), din texte nu se desprinde suficient de bine această semnificație, încît să o putem dezvolta.

412. *Ava-yaj.* (*T. B.*, 1, 6, 5, 1).

413. Mannhardt, *W. F. K.*, 1, p. 350 și urm.

414. Macpherson, *Memorials of service in Indian*, pp. 129 și urm. – Cf. sacrificiul boului în cîmpuri. Frazer, *Gold. B.*, II, 20, 23, 41.

alte părți, sîngele victimei umane era răspîndit pe pămînt⁴¹⁵. În Europa, sînt depuse pe cîmp cenușa de la sărbătoarea Sfîntului Ioan, prescura de la sărbătoarea Sfîntului Anton⁴¹⁶, oasele animalelor sacrificate de Paști sau la alte sărbători⁴¹⁷. Frecvent însă, victima nu era folosită toată în acest chip și, ca în zilele sărbătorii *Bouphonia*, sacrificanții își primeau partea lor⁴¹⁸. Cîteodată chiar, victima le era atribuită în întregime. Era o modalitate de a-l face pe lucrător să participe la beneficiile consacrării și astfel, poate, de a-i da în păstrare forțele pe care și le asimila și care, în alte cazuri, erau fixate în cîmp. De altfel, mai tîrziu, atunci cînd se însămînța sau se lucra pămîntul, erau semănate rămășițe de la masă⁴¹⁹. Sau, mai mult încă, era împărțită o altă victimă, o nouă încarnare a spiritului agrar, răspîndindu-se în pămînt viața care îi fusese altădată smulsă. Ceea ce i se înapoia acum pămîntului, fusese primit tot de la pămînt⁴²⁰. Această corespondență fundamentală între riturile de profanare a primelor roade și cele ale fertilizării cîmpurilor, între cele două victime a putut, în anumite cazuri, să lase loc unei adevărate contopiri a celor două ceremonii, practicate atunci asupra unei singure victime. Este ceea ce s-a întîmplat pentru *Bouphonia*. Ele constituie un sacrificiu cu două fețe : sînt un sacrificiu al treieratului, pentru că începeau printr-o ofrandă a primelor roade, însă au în egală măsură și scopul de a fertiliza pămîntul. Într-adevăr, am văzut că, potrivit legendei, sărbătoarea a fost stabilită pentru a pune capăt unei perioade de foamete și secetă. Am putea spune chiar că acea comuniune prin carnea

415. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 363.

416. Bahlmann, *Münsterländische Männen* etc. p. 294.

417. Höfler, *Correspond. Blatt. d. Ges. f. Anthr.*, 1896, 4.

418. Frazer, *Gold. B.*, II, pp. 21, 28 și urm., 43, 47 și urm.

419. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 350 și urm. – Frazer, *Gold. B.*, I, pp. 381 și urm.

420. Spiritul viețuia iarna la fermă. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 16, 14.

boului are și ea acest dublu scop : să permită consumarea noii recolte, să ofere cetățenilor o binecuvîntare specială pentru viitoarele lor munci agricole.

Dar să continuăm analiza datelor. Ajungem la cel de al treilea moment al ritului nostru. Ucidînd boul, Sopatros a ucis spiritul grîului, iar grîul nu a mai răsărit. Potrivit spuselor oracolului, al doilea sacrificiu trebuie să-l învinuie pe cel ucis. De aceea boul este împăiat ; animalul împăiat⁴²¹ reprezintă animalul înviat. Este înjugat la plug ; este făcut să simuleze aratul de-a lungul cîmpului, ceea ce corespunde dispersării victimei în cazul indigenilor khond. Însă trebuie remarcat faptul că existența individuală a boului, a spiritului său, supraviețuiește atît consumării cărnii, cît și răspîndirii sfînteniei sale. Acest spirit, care este tocmai cel scos din grînele secerate, se regăsește aici, în pielea cusută și umplută cu paie. Trăsătura aceasta nu este specifică pentru *Bouphonia*. Pentru a reprezenta renașterea spiritului agrar, într-una din sărbătorile mexicane, victima ucisă era jupuită, iar cu pielea sa era acoperită cea care trebuia să-i urmeze anul viitor⁴²². În Lusacia, la sărbătoarea primăverii, cînd se îngroapă „mortul”, adică vechiul zeu al vegetației, se scoate cămașa manechinului care-l reprezintă și este așezată imediat pe arborele de mai⁴²³, o dată cu veșmîntul transferîndu-se și spiritul. Așadar, victima însăși renaște. Or, victima constituie chiar sufletul vegetației care, concentrat mai întîi în primele roade, a trecut în animal și, în plus, o dată cu jertfirea, a fost purificat și întinerit. Acesta este principiul însuși al germinării și al fertilității, iar viața cîmpurilor renaște și învie astfel⁴²⁴.

421. Cf. Kondakoff și Reinach, *Antiquités de la Russie méridionale*, p. 181 (tribul din Altai) – Herod., IV, 72. – Frazer, *Gold. B.*, II, p. 42 (China). *Ib.*, 94, 220, pentru obiceiurile de același fel.

422. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 220.

423. *Ib.*, p. 266.

424. *Ib.*, pp. 257 și urm.

Ceea ce surprinde în primul rînd în aceste sacrificii este continuitatea neîntreruptă a acestei vieți, căreia îi asigură durata și transmiterea. O dată ce spiritul a fost eliberat prin uciderea sacrificială, el rămîne fixat acolo unde îl dirijează ritul. În *Bouphonia*, el se instalează în animalul împăiat. Atunci cînd resurecția nu era reprezentată printr-o ceremonie specială, conservarea unei părți din victimă sau din ofrandă dovedea persistența și prezența sufletului care sălășluia în ea. La Roma, nu era conservat numai capul calului de octombrie, ci și sîngele său pînă la Palilia⁴²⁵. Și cenușa sacrificiului *Forcidiciae* era păstrată pînă la acea dată⁴²⁶. La Atena, erau păstrate resturile porcilor sacrificați de Thesmophoria⁴²⁷. Aceste rămășițe serveau drept corp spiritului eliberat prin sacrificiu. Ele făceau posibilă prinderea și folosirea lui dar, în primul rînd, conservarea. Reluarea periodică a sacrificiului, atunci cînd pămîntul se dezgolește, asigură continuitatea vieții naturii, permițînd localizarea și fixarea caracterului sacru, care trebuia păstrat și avea să apară în anul imediat următor, în noile roade ale pămîntului, pentru a se reîncarna într-o viitoare victimă.

Sucesiunea sacrificiilor agrare prezintă astfel o serie neîntreruptă de concentrări și de răspîndiri. Imediat ce victima a devenit spirit, geniu, ea este împărțită, dispersată, pentru a semăna prin ea viața. Pentru ca această viață să nu se piardă (și este întotdeauna riscul de a se pierde ceva din ea, mărturie stă istoria lui Pelops cel cu umărul de fildeș), victima trebuie refăcută în mod periodic. Mitul lui Osiris, ale cărui membre risipite au fost adunate de Isis, este o

425. Ov., *Fastele*, IV, 73 și urm. – Propertiu, V, 1, 19. – Mannhardt, *W. F. K.*, II, pp. 314 și urm. ; *Myth. Forsch.*, p. 189.

426. Ovidiu, *Fast.*, IV, 639.

427. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 45 – Schol. Luc. in *Rhen. Mus.*, 1870, pp. 548 și urm. (E. Rohde). – Cf. Cultul lui Isis la Tithorea, vezi mai înainte, p. 76, n. 133.

imagine a acestui ritm și a unei asemenea alternanțe. În concluzie, grupul de sacrificii conținea în el însuși, făcând abstracție de revenirea periodică a muncilor agricole, condiția periodicității sale. În plus, aceasta este stipulată de legenda referitoare la instituirea unor astfel de sacrificii. Pythia recomanda reluarea continuă a ceremoniei *Bouphonia* și a celorlalte de aceeași natură. Întreruperea lor era de neconceput.

Cu alte cuvinte, așa cum sacrificiul personal asigura viața individului, tot astfel sacrificiul obiectiv în general și sacrificiul agrar în particular asigură viața reală și sănătoasă a lucrurilor.

Însă, în genere, ceremonialul sacrificiilor agrare, din care tocmai am analizat un tip, a fost încărcat cu rituri secundare sau denaturat în mare măsură, potrivit interpretărilor primite de unele sau altele din practicile sale. De cele mai multe ori, se amestecă aici rituri magice ale ploii și ale soarelui : victima este înecată sau stropită cu apă ; focul sacrificiului sau alte focuri speciale reprezintă focul soarelui⁴²⁸. Pe de altă parte, riturile de desacralizare (a obiectului, a sacrificantului) ocupând un loc precumpănitor, s-a ajuns ca ritul în întregime să poată căpăta, după cum a arătat Frazer, caracterul unui adevărat sacrificiu expiatoriu⁴²⁹. Spiritul câmpului care părasea victima lua înfățișarea unui țap ispășitor⁴³⁰. Sărbătoarea agricolă devenea una a *Ispășirii*. Deseori, în Grecia, miturile care povesteau instituirea acestor sărbători le reprezentau ca fiind expierea periodică a crimelor originare. Cum e cazul sărbătorilor *Bouphonia*⁴³¹.

428. Vezi Marillier, *Rev. Hist. Relig.*, 1898, I, p. 209, II, Regi, XVIII, 19 și urm.

429. Frazer, *Gold. B.*, I, p. 384.

430. Pharmakos (*Thargelia*), Boulimos. (*Pl. Qu. Symp.*, VI, 8, 1); *Argei* la Roma (Marquardt, p. 191); Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 135.

431. Cf. *Thargelia*, expierea morții lui Androgeos. Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 37; *Karneia* de pe insula Karnos etc. — Cf. legenda lui Melanip și a lui Comaitho la Patras (Paus. VII, 19, 2 și urm.).

Astfel, un singur sacrificiu agrar poate avea o mulțime de efecte. Valoarea victimei unui sacrificiu solemn, forța de expansiune a consacrării erau de o asemenea natură încât era cu neputință să li se limiteze în mod arbitrar eficacitatea. Victima devine un centru de atracție și de iradiere. Toate lucrurile pe care sacrificiul le atingeau câștigau o parte din influența sa. Însă în funcție de starea, natura, nevoile persoanelor sau ale obiectelor, efectele produse puteau să difere.

V. Sacrificiul zeului

Această valoare singulară a victimei apare cu claritate într-una din formele cele mai împlinite din evoluția istorică a sistemului sacrificial: sacrificiul zeului. Într-adevăr, în sacrificiul unei persoane divine, noțiunea de sacrificiu ajunge la cea mai înaltă expresie a sa. În consecință, sub această formă a pătruns noțiunea în religiile cele mai importante și a dat naștere unor credințe și unor practici încă vii.

Vom vedea în ce fel sacrificiile agrare au putut să ofere un punct de plecare pentru această evoluție. Mannhardt și Frazer⁴³² au observat deja foarte bine că există raporturi foarte strânse între sacrificiul zeului și sacrificiile agrare. Nu vom reveni asupra problemelor tratate de ei. Însă vom căuta, cu ajutorul câtorva date suplimentare, să arătăm cum această formă de sacrificiu are legătură directă cu însăși esența mecanismului sacrificial. Efortul nostru principal va merge mai ales spre determinarea rolului considerabil pe care mitologia l-a jucat în această dezvoltare.

Pentru ca un zeu să poată coborî la rolul de victimă, este necesar să existe o oarecare afinitate între natura sa și cea a victimelor. Pentru a ajunge să se supună

432. Mannhardt, W. F. K., ; *Mythologische Forschungen*. – Frazer, *Gold. B.*, I, pp. 243 și urm., II, pp. 1 și urm. – Jevons, *Introduction to the History of Religion*. – Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God*, cap. X și urm. – Liebrecht, „Der aufgefressene Gott”, in *Zur Volkskunde*, pp. 436, 439. – Goblet d'Alviella, *Les rites de la moisson*, in „Rev. d'hist. des relig.”, 1898, II, pp. 1 și urm. – R. Smith, „Sacrifice” in *Encyclopaedia Britannica*. – *Religion of Semites*, pp. 414 și urm. – Vogt., *Cong. inter d'archéol. prehist.*, Bologna, 1871, p. 325. Nu susținem că orice sacrificiu al zeului este de origine agrară.

distrugerii sacrificiale, zeul trebuie să-și aibă originea în sacrificiul însuși. În anumite privințe, această condiție pare a fi îndeplinită în toate sacrificiile; căci victima posedă întotdeauna ceva divin, răspîndit de sacrificiu. Însă o victimă divină nu este echivalentă cu o victimă zeu⁴³³. Nu trebuie confundat caracterul sacru pe care îl prezintă lucrurile religioase cu acele personalități bine definite, numite zei, care fac obiectul miturilor și al riturilor la fel de bine definite. E adevărat, în sacrificiile obiective am văzut deja emanînd din victimă ființe a căror fizionomie era mai precisă, prin simplul fapt că erau legate de un obiect și de o funcție determinate. Astfel, în sacrificiile de construcție, se întîmplă ca spiritul degajat să fie aproape un zeu. Totuși, personalitățile mitice rămîn în general vagi și nesigure. Ele se definesc cel mai bine în special în sacrificiile agrare. Acest privilegiu are cauze diferite.

În primul rînd, în aceste sacrificii, zeul și victima sacrificată au o omogenitate specială, întrucît obiectul sacrificiului și victima pot fi identice sau ușor identificate. Spiritul casei este cu totul altceva decît casa protejată. Dimpotrivă, spiritul grîului este aproape indistinct de grîul care-l încarnează. Zeului orzului i se oferă victime făcute din orzul unde sălășluiește. Putem deci presupune că, datorită acestei omogenități și a fuziunii ce rezultă din ea, victima va putea să-i transfere spiritului individualitatea sa. Atît timp cît ea este doar primul mănunchi secerat sau primele roade ale recoltei, spiritul rămîne, de asemenea, un lucru esențialmente agrar⁴³⁴. Așadar, nu părăsește cîmpul decît pentru a se întoarce aici cît mai repede; nu se concretizează decît în momentul precis cînd se concentrează în victimă.

433. Reținem în mod evident cazul animalelor totem.

434. Vezi Mannhardt, *Korndämonen*, Berlin, 1868; W. F. K., și *Mythol. Forsch.* – Frazer, *Gold. B.*, II, nenumăratele fapte citate: victima, spiritul cîmpului, ultimul mănunchi poartă același nume. Vom urma aici demersul lor.

De îndată ce aceasta din urmă este jertfită, el se răspîndește din nou în toată specia agricolă pe care o însuflețește și redevine astfel vag și impersonal. Pentru ca personalitatea lui să se accentueze, trebuie ca legăturile cu lanurile să slăbească și, pentru aceasta, este necesar ca victima însăși să fie mai puțin legată de lucrurile pe care le reprezintă. Un prim pas în direcția aceasta este făcut atunci când, după cum se întâmplă adesea, mănunchiul consacrat capătă numele sau chiar forma unui animal sau a unui om. Cîteodată, parcă pentru a face trecerea și mai vizibilă, este închis⁴³⁵ aici un animal viu, o vacă, un țap, un cocoș, care devin vaca, țapul, cocoșul recoltei. Victima își pierde astfel o parte din caracterul agrar și, în aceeași măsură, spiritul se desprinde de suportul său. Această independență se mărește atunci când mănunchiul este înlocuit de o victimă animală. În acest caz, raportul dintre victimă și ceea ce încarnează ea devine cu timpul atât de îndepărtat, încît de multe ori este greu de sesizat. Numai prin comparație s-a putut descoperi că taurul și țapul lui Dionysos, calul sau porcul Demetrei erau încarnări ale vieții grînelor și ale viței-de-vie. Însă diferența este mai evidentă mai ales atunci când rolul victimei este asumat de un om⁴³⁶, care își aduce aici propria autonomie. Atunci geniul devine personalitate morală, care poartă un nume și începe să existe în legendă, în afara sărbătorilor și a sacrificiilor. Astfel, încetul cu încetul, sufletul cîmpurilor devine exterior cîmpurilor⁴³⁷ și se individualizează.

Acestei prime cauze i se adaugă însă o alta. Sacrificiul determină, prin el însuși, o exaltare a victimelor, ce merge pînă la a le diviniza. Numeroase sînt legen-

435. Se întâmplă chiar să fie plasate acolo merinde, în sacrificiile evident alimentare, Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 215.

436. Mannhardt, *W. F. K.*, I, pp. 350, 363. — Frazer, *Gold. B.*, I, 381 și urm.; II, pp. 21, 183 și urm. — Porf. *D. Abst.*, II, 27.

437. Frazer, *Gold. B.*, p. 360.

de unde sînt povestite aceste apoteoze. Hercule nu a fost primit în Olimp decît după sinuciderea sa pe Oeta. Atis⁴³⁸ și Eshmun⁴³⁹ au fost însuflețiți după moartea lor de o viață divină. Constelația Fecioarei nu-i alta decît Erigona, o zeiță agrară care se spînzurase⁴⁴⁰. În Mexic, un mit povestea că soarele și luna au fost create printr-un sacrificiu⁴⁴¹; zeița Toci, mama zeilor era în egală măsură prezentată ca o femeie pe care un sacrificiu ar fi divinizat-o⁴⁴². În aceeași țară, cu ocazia sărbătorii zeului Totec, cînd prizonierii erau uciși și jupuiți, un preot se îmbrăca în pielea unuia dintre ei; devenea atunci imaginea zeului, îi purta podoabele și costumul, se așeza pe un tron și primea, în locul zeului, ofrande ale primelor roade⁴⁴³. În legenda cretană a lui Dionysos, inima zeului masacrat de titani era așezată într-un *xoanon*, unde trebuia să fie adorată⁴⁴⁴. Filon din Byblos folosește, pentru a exprima starea lui Okeanos, mutilat de fiul său Kronos, o expresie foarte semnificativă: „a fost consacrat”, ἀφιερώθη⁴⁴⁵. În aceste legende subzistă conștiința obscură a virtuții sacrificiului. Urma acesteia persistă în egală măsură și în rituri. De exemplu, la Jumièges, unde rolul spiritului anual al vegetației era jucat de un om al cărui oficiu începea la Sfîntul Ion și dura un an, se simula arun-

438. Arnob., *Adv. nat.*, V, 5 și urm. (Legenda lui Agdistis care obține de la Zeus să nu putrezească cadavrul lui Atis). — Iulian, *Or.*, V, p. 180.

439. Fil. Byblos, ed. Orelli, 44.

440. Roscher, *Lexikon*, art. *Ikarios*.

441. Chavero, *Mexico etc.*, p. 365.

442. Cod. Ramirez. *Relacion del origen de los Indios*, ed. Vigil., p. 28. — Sahagun, *Historia de las cosas de N. España*, II, 11, 30.

443. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II, pp. 319 și urm. Cf. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 221.

444. Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 6. — Rohde, *Psyché*, II, p. 166. — Frazer, *Pausanias*, vol. V, p. 143.

445. Fil. Bybl. (ed. Orelli), 34. — Cf., poate, *Bull. Cor. Hell.*, 1896, pp. 333 și urm. Inscriptia de la El-Bardj: ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι.

careea viitorului *lup verde* în flăcările unui rug; după această execuție simulată, predecesorul său îi înapoia însemnele⁴⁴⁶. Ceremonia nu avea drept efect doar încarnarea spiritului agrar. Acesta lua naștere chiar în timpul sacrificiului⁴⁴⁷. Or, dat fiind faptul că nu există posibilitatea de a deosebi demonii de victimele agrare, aceste fapte sînt exemple chiar pentru ceea ce am spus în legătură cu consacrarea și efectele ei directe. Apoteoza sacrificială nu este altceva decît renașterea victimei. Divinizarea sa reprezintă un caz special și o formă superioară de sanctificare și de separare. Însă această formă nu apare decît în sacrificiile unde, prin localizarea, concentrarea, acumularea unui caracter sacru, victima se găsește investită cu un maximum de sfințenie pe care sacrificiul îl organizează și îl personifică.

Iată condiția necesară pentru ca sacrificiul zeului să fie posibil. Însă pentru ca el să devină o realitate, nu e de ajuns ca zeul să fi ieșit din victimă, e necesar ca el să-și fi păstrat încă întreaga natură divină în momentul în care intră în sacrificiu, pentru a deveni el însuși victimă. Ceea ce înseamnă că personificarea din care a rezultat trebuie să devină durabilă și necesară. Această asociere indisolubilă între ființe sau o specie de ființe și o calitate supranaturală este rodul periodicității sacrificiilor pomenite aici. Repetarea acestor ceremonii, unde, ca urmare a unei obișnuințe sau din cu totul alt

446. Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 325.

447. În Lusacia, spiritul care sălășluia în grîne era numit „mortul”. Frazer, *Gold. B.*, I, 265 și urm. Cf. Mannhardt, *W. F. K.*, I, 420. — În alte părți, nașterea spiritului era figurată dîndu-se primelor grîne forma unui copil sau a unui mic animal (acel *corn-baby* al autorilor englezi): zeul se năștea din sacrificiul agrar. Vezi Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 62 și urm. — Frazer, *Gold. B.*, I, p. 344; II, pp. 23 și urm. — Nașterea zeilor: cea a lui Zeus pe Ida, Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 248. — Lydus, *De Mens.*, IV, 48. Vezi Pausan. VIII, 26, 4 pentru nașterea Atenei la Aliphera și cultul lui Zeus Lecheates. De asemenea, Soma este frecvent denumit un zeu tînăr, cel mai tînăr dintre zei (precum Agni). Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 244.

motiv, o aceeași victimă apărea la intervale regulate, a creat un fel de personalitate continuă. Pentru că sacrificiul își păstrează efectele secundare, crearea divinității este opera sacrificiilor anterioare. Și acesta nu reprezintă un fapt accidental sau fără importanță, deoarece, într-o religie atît de abstractă cum este creștinismul, figura mielului pascal, victima obișnuită a unui sacrificiu agrar sau pastoral, s-a menținut și servește și astăzi pentru a-l desemna pe Christ, adică zeul. Sacrificiul a oferit elementele simbolisticii divine.

Însă imaginația creatorilor de mituri este cea care a desăvîrșit elaborarea sacrificiului zeului. Într-adevăr, ea a dăruit în primul rînd o stare civilă, o istorie și, prin urmare, o viață continuă unei personalități intermitente, șterse și pasive, care lua naștere din periodicitatea sacrificiilor. Fără a mai pune la socoteală faptul că, eliberînd-o de partea pămîntească sterilă, a făcut-o mai divină. Cîteodată chiar, putem urmări în mit diferite faze ale acestei divinizări progresive. Astfel, se spune, marea sărbătoare doriană Karneia, celebrată în onoarea lui Apollo Karneios, a fost instituită pentru a ispăși uciderea ghicitorului Karnos de către Heraclid Hippotes⁴⁴⁸. Or, Apollo Karneios nu este altul decît ghicitorul Karnos, al cărui sacrificiu este împlinit și expiat precum în *Dipolia*; iar însuși Karnos „cornutul”⁴⁴⁹ se confundă cu eroul Krios „berbecul”⁴⁵⁰, ipostază a victimei animale primitive. Mitologia a transformat sacrificiul berbecului în uciderea unui erou, iar mai apoi, acesta din urmă a devenit un mare zeu național.

Totuși, dacă mitologia a elaborat reprezentarea divinului, ea nu a prelucrat date arbitrare. Miturile

448. Teopomp, fr. 171 (*F. H. G.* I, p. 307). — Pausan., III, 13, 4. Oinomaos la Eusebiu, *Praep. Ev.*, V, 20, 3, p. 219. — Cf. Usener, *Rb. Mus.*, LIII, 359 și urm. — Cf. pentru o legendă de același fel *id.*, *Rb. Mus.*, LIII, 365 și urm.

449. Vezi Hesych., s. v.

450. Paus., III, 13, 3 și urm.

păstrează urma originii lor : un sacrificiu mai mult sau mai puțin denaturat formează episodul central și parcă sîmburele vieții legendare a zeilor care descind dintr-un sacrificiu. S. Lévi a explicat rolul jucat de riturile sacrificiale în mitologia brahmanică⁴⁵¹. Dar, mai ales, să vedem cum istoria zeilor agrari este țesută pe un fond de rituri agrare. Pentru a demonstra acest lucru, vom grupa cîteva tipuri de legende grecești și semitice, apropiate de cea a lui Atis și Adonis și care sînt tot atîtea deformări ale temei sacrificiului zeului. Unele sînt mituri și explică instituirea anumitor ceremonii, celelalte sînt povești, provenite în general din mituri asemănătoare celor dintîi⁴⁵². Adesea, riturile comemorative care corespund acestor legende (drame sacre, procesiuni⁴⁵³ etc.) nu au, după știința noastră, nici unul din caracterele sacrificiului. Însă tema sacrificiului zeului este un motiv utilizat fără rețineri de imaginația mitologică.

Mormîntul lui Zeus în Creta⁴⁵⁴, moartea lui Pan⁴⁵⁵, cea a lui Adonis sînt atît de cunoscute, încît e suficientă menționarea lor. În legende siriene, Adonis a lăsat descendenți care-i împărtășesc soarta⁴⁵⁶. În cîteva cazuri, e adevărat, mormintele divine sînt poate monumente ale cultului morților. Însă de cele mai multe ori, după părerea noastră, moartea mitică a zeului amin-

451. *Doctr.*, cap. II, cf. Bergaigne, *Rel. Vel.*, I, pp. 101 și urm.

452. Vezi Usener, *Stoff d. Griech. Epos.*, III; *Göttliche Synon.*, vezi C. R.

453. Episoadele mitice sînt în general legate de ceremoniile rituale. Ciprian povestește că, în tinerețe, a fost figurant în *δράκοντος δράματουρπία* în Antiohia (*Confessio SS. Cypriani*, in *AA. SS.*, 26 sept., val. VII, p. 205). Pentru reprezentarea luptei dintre Apollo și Python la Delfi, vezi Frazer, *Pausanias*, III, p. 52, V, p. 244.

454. Ciril, *Adv. Julian*, X, p. 342, D. – Diodor, VI, 5, 3.

455. Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 133, cf. p. 149.

456. Clermont-Ganneau, *La stèle de Byblos*, in *Bibl. Ec. Hautes Etudes*, 44, p. 28. – Eerdmans, *Der Ursprung der Zeremonien des Hosein Festes*, in „*Zeitschr. f. Assyrologie*”, 1894, pp. 280 și urm.

tește sacrificiul ritual ; este învăluită în legendă, de altfel una obscură, transmisă trunchiat, incompletă în ceea ce privește circumstanțele care să permită determinarea adevăratei sale naturi.

Pe tăblița asiriană a legendei lui Adapa⁴⁵⁷, se poate citi : „De pe fața pămîntului au dispărut doi zei ; iată de ce port doliu. Care sînt acești doi zei ? Ei sînt *Du-mu-zu* și *Gish-zi-da*”. Moartea lui *Du-mu-zu* este un sacrificiu mitic. Dovadă faptul că Iștar, mama și soția sa, dorește să-l învie⁴⁵⁸, stropindu-i cadavrul cu apă din izvorul vieții, pe care va coborî să o caute în infern ; căci ea amintește prin aceasta ritualurile unor sărbători agricole. Cînd spiritul cîmpului este mort sau a fost ucis, cadavrul său este aruncat în apă sau stropit cu apă. Atunci, fie că el învie, fie că un arbore de mai se înalță pe mormîntul său, viața renaște. Aici, apa vărsată pe cadavru și învierea ne determină să identificăm zeul mort cu victima agrară ; în mitul lui Osiris, elementele ce conduc la aceasta sînt împrăștierea părților cadavrului și arborele care răsare deasupra sicriului⁴⁵⁹. La Trezena, în spațiul din jurul templului lui Hipolit, printr-o sărbătoare anuală se comemora *λιθόβολια*, moartea zeitelor Damia și Auxesia, fecioare străine venite din Creta, care, potrivit tradiției, au fost ucise cu pietre în timpul unei răzvrătiri⁴⁶⁰. Zeițele străine îl reprezintă pe străin, pe trecătorul care joacă adesea un rol în sărbătorile secerișului ; lapidarea este un rit de sacrificiu. Cîteodată, o simplă rănire a zeului echivalează cu moartea sa anuală. Legenda spune că

457. Harper, *Die Babylonischen Legenden von Etana, Zu. Adapa* (Delitzsch, *Beitr. z. Assy.*, II, 2, C, 22). – Cf. Stucken, *Astralmythen*, II, Lot., p. 89.

458. Jeremias, *Die Höllenfahrt der Ishtar*, (cf. Purificarea cadavrului în ritualul vedic, p. 79, n. 4.).

459. Plutarh, *De Iside et Osiride*, § 13 și urm. – Frazer, *Gold. B.*, I, pp. 301 și urm. – Firmicus Maternus, *De Err. profan. Relig.*, 27, înhumarea lui Osiris în misterele isiaice.

460. Paus., II, 32, 2.

Belen, adormit în Blumenthal, la poala muntelui Guebwiller, a fost rănit la picior, precum Adonis, de un mistreț. Din fiecare picătură de sânge scursă din piciorul său a răsărit o floare⁴⁶¹, simbol al naturii regenerate.

Adesea, moartea zeului este o sinucidere. Hercule pe Oeta, Melqart la Tyr⁴⁶², zeul Sandes sau Sandon la Tars⁴⁶³, Didona la Cartagina și-au dat singuri foc. Moartea lui Melqart era comemorată în fiecare vară, printr-o sărbătoare; era sărbătoarea secerișului. Mitologia greacă cunoștea zeițe ce purtau titlul de Απαρχομένη, adică zeițele „spânzurate”: cum ar fi Artemis, Hecate, Elena⁴⁶⁴. La Atena, zeița spânzurată era Erigona, mamă a lui Staphylos, eroul strugurelui⁴⁶⁵. La Delfi, zeița se numea Charila⁴⁶⁶. Charila, spunea povestea, era o fetiță care, pe timp de foamete, a mers să-i ceară regelui partea sa din ultima împărțire; bătută și alungată de el, copila s-a spânzurat într-o vilcea retrasă. Or, o sărbătoare anuală, instituită – se spune – din ordinul Pythiei, era celebrată în onoarea sa. Aceasta începea printr-o împărțire a grâului; pe urmă era confecționată o imagine a Charilei, care era lovită, spânzurată și mai apoi îngropată. În alte legende, zeul își aplică o mutilare, câteodată murind de pe urma ei. Așa se întâmplă în cazul lui Atis și al lui Eshmun, cel care, urmărit de Astronoe, s-a automutilat cu o seceră.

Adesea, moartea unui fondator al cultului sau a unui prim preot al zeului este cea povestită de mit. Astfel, la Iton, Iodama (pe mormîntul căreia ardea un foc sacru) fusese preoteasa Atenei Itonia⁴⁶⁷. La fel

461. Fournier, *Vieilles coutumes des Vosges*, p. 70.

462. Clem. Rom., *Recognitiones*, X, 24. Cf. Herod., VII, 167. – Movers, *Phönizier*, I, pp. 153, 155, 394 și urm. – Pietschmann, *Gesch. d. Phönizier*. – Rob. Simth, *Rel. Sem.*, p. 373, n. 2.

463. O. Müller, *Rhein. Mus.*, 1829, pp. 22-39. *Sandon und Sardanapal*.

464. Usener, *Götternamen*, pp. 239 și urm.

465. Vezi mai înainte, p. 118.

466. Plut., *Qu. Graec.*, 12.

467. Paus., IX, 34, 2.

Aglaura, la Atena, (a cărei moarte trebuiau să o ispășească Plunteriile) fusese și ea o preoteasă a zeiței Atena. În realitate, preotul și zeul nu sînt decît una și aceeași ființă. Într-adevăr, știm că preotul poate fi, la fel ca și victima, o încarnare a zeului; deseori se deghizează după imaginea acestuia. Însă apare aici o primă diferențiere, un fel de dedublare mitologică a ființei divine și a victimei⁴⁶⁸. Datorită acestei dedublări, zeul pare să scape de moarte.

Unei diferențieri de alt fel i se datorează miturile al căror episod central îl constituie lupta unui zeu cu un monstru sau cu un alt zeu. Așa sînt, în mitologia babiloniană, luptele lui Marduk cu Tiamat, adică Haosul⁴⁶⁹; cea a lui Perseu ucigînd-o pe Gorgona sau dragonul de la Joppe, cea a lui Belerofon luptînd împotriva Himerei, cea a Sfîntului Gheorghe biruitor al lui Dadjdjal⁴⁷⁰. Acesta este și cazul muncilor lui Hercule și, în sfîrșit, al tuturor teomahiilor, deoarece, în aceste lupte, învinsul este la fel de divin ca învingătorul.

Acest episod este una din formele mitologice ale sacrificiului zeului. Într-adevăr, luptele divine echivalează cu moartea unui singur zeu. În cuprinsul acelorași sărbători⁴⁷¹, ele alternează. Jocurile Istmice, celebrate primăvara, comemorează fie moartea lui Melicerte, fie victoria lui Tezeu asupra lui Sinis. Jocurile Nemeene celebrează ori moartea lui Archemoros, ori victoria lui Hercule asupra leului din Nemeea. Ele sînt însoțite

468. Și totuși există cazuri cînd cele trei personaje divine sînt ucise pe rînd, ca în mitul lui Busiris și al lui Lityerses (vezi Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 1 și urm.); străinul este ucis de Busiris și Lityerses, aceștia sînt, la rîndul lor, uciși de Hercule, iar Hercule însuși se va sinucide mai tîrziu.

469. Halévy, *Recherches bibliques*, pp. 29 și urm. – Jensen, *Kosmologie*, pp. 263-364. – Gunkel, *Schöpfung und Chaos*. – Delitzsch, *Das Babylon. Weltschöpfungsepos*, 1896.

470. Clermont-Ganneau, *Horus et Saint-Georges*, „*Rev. Archeol.*”, 1876, II, pp. 196, 372; 1877, I, p. 33; *Bibl. Ec. Hautes Ét.*, vol. 44, pp. 78, 82.

471. Stengel, *op. cit.*, pp. 101 și urm.

cîteodată de aceleași evenimente. Înfrîngerea monstrului este urmată de căsătoria zeului, a lui Perseu cu Andromeda, a lui Hercule cu Hesiona ; de altfel, logodnica oferită monstrului și eliberată de erou nu este alta decît acea *Maibraut* din legende germanice, urmărită de spiritele vînătorii sălbatice. Or, în cultul lui Atis, căsătoria sacră urmează morții și resurecției zeului. Se produc în circumstanțe similare și au același obiect. Victoria unui tînăr zeu asupra unui vechi monstru reprezintă un rit al primăverii. Victoria lui Marduk, în prima zi de Nisan, reconstituie victoria sa împotriva lui Tiamat⁴⁷². Sărbătoarea Sfîntului Gheorghe, adică înfrîngerea dragonului, era celebrată în 23 aprilie⁴⁷³. Or, moartea lui Atis avusese loc primăvara. – În sfîrșit, dacă este adevărat, după cum relatează Berossos, că o versiune asiriană a Genezei îl înfățișează pe Bel despicîndu-se el însuși în două, pentru a da naștere lumii, cele două episoade apar concomitent în legenda aceluiași zeu ; sinuciderea lui Bel înlocuiește confruntarea cu Haosul⁴⁷⁴.

Pentru a completa dovezile echivalenței acestor teme, să amintim că se întîmplă adesea ca zeul să moară după victoria sa. În Grimm (*Maerchen*, 60), eroul, adormit după lupta sa cu dragonul, este asasinat ; animalele care-l însoțesc îl readuc la viață⁴⁷⁵. Legenda lui Hercule cuprinde o aventură similară : după ce l-a ucis pe Typhon, răpus de suflarea monstrului, eroul zăcea neînsuflețit ; a fost readus la viață de Iolaos, cu

472. Sărbătoarea ZAG-MU-KU (*rish-shatti*, începutul anului), vezi Hagen, in *Beitr. z. Assy.*, II, p. 238. – *W. A. I.*, IV, 23, 39 și urm. – Cf. Parmentier, „*Rev. de philol.*”, 1897, pp. 142 și urm.

473. Clermont-Ganneau, „*Rev. Archeol.*”, 1876, XXXII, p. 387.

474. Eusebiu, *Chron.*, ed. Schone, I, pp. 14-18.

475. Cf. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, III, pentru mitul eroului adormit și echivalentele sale. – De asemenea, Indra cade epuizat după lupta sa împotriva demonului Vṛtra, sau chiar se ascunde etc. Aceeași legendă este povestită de Vișnu etc.

ajutorul unei prepelițe⁴⁷⁶. În legenda Hesionei, Hercule era înghițit de un cetaceu. După ce l-a ucis pe Linceu, Castor a fost el însuși ucis de Idas⁴⁷⁷.

Aceste echivalențe și alternanțe se explică destul de ușor dacă avem în vedere că adversarii puși față în față prin tema înfruntării sînt produsul dedublării aceluiași spirit. În general, originea miturilor cu această formă a fost uitată ; ele sînt prezentate drept înfruntări meteorologice între zeii luminii și cei ai tenebrelor sau ai abisului⁴⁷⁸, între zeii cerului și cei ai infernului. Însă este extrem de dificil să se deosebească în mod clar caracterul fiecăruia dintre combatanți. Sînt ființe de aceeași natură, a căror diferențiere, accidentală și instabilă, aparține imaginației religioase. Înrudirea lor apare din plin în panteonul asirian. Anshar și Marduk, zei solari, sînt regii Anunnakilor, cei șapte zei ai adîncului⁴⁷⁹. Nergal – numit cîteodată Gibil – zeu al focului poartă în alte părți un nume de monstru infernal. Cît despre cei șapte zei ai adîncului, e dificil, mai ales în mitologiile care urmează celei asiriene, să-i distingi de cei șapte zei planetari, executori ai ordinelor celeste⁴⁸⁰.

Mult înaintea sincretismului greco-roman, care recunoștea Soarele drept stăpîn al Hadesului⁴⁸¹ și îl apropia pe Mithra de Pluton și de Typhon⁴⁸², tăblițele asiriene spuneau că Marduk domnește asupra adîncului⁴⁸³, că

476. Eudoxos, in *Athenaios*, IX, 392 E. – Eust., II, 1702, 50.

477. Hygin. fab. 80.

478. Cf. Usener, *Stoff, d. Griech. Epos.*

479. K. 2801, 1, (*Beitr. z. Assy.*, III, p. 228 ; *ib.*, II, pp. 258, 259) – K. 2585. Shamash judecătorul Anunnakilor. – K. 2606, Etana ucigaș al Anunnakilor.

480. Cf. *Talm. Bab., Chillin.*, fol. 91 T. – Haarbrücker, *Schabrastani, Religionsparte und Philosophenschulen*, Halle, 1851, pp. 5 și urm.

481. Parthey, *Pap. Berl.*, I, V, 321 și urm.

482. Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 85.

483. *W. A. I.*, IV, 21, 1 c.

Gibil, focul⁴⁸⁴ și Marduk însuși sînt fii ai adîncului⁴⁸⁵. În Creta, Titanii care-lucid pe Dionysos erau înrudiți cu el⁴⁸⁶. Altundeva, zeii dușmani erau frați, adesea gemeni⁴⁸⁷. Cîteodată, lupta avea loc între un unchi și nepotul său sau chiar între un tată și fiul său⁴⁸⁸.

În lipsa acestei înrudiri, o altă relație îi unește pe actorii dramei și dovedește identitatea lor fundamentală. Animalul sacru, de la Perseu la Seriphos era crabul, acel *καρκίνο*⁴⁸⁹. Or, crabul care, în legenda lui Seriphos, era dușmanul caracatiței, i se alătură hidrei din Lerna, o caracatiță de fapt, pentru a lupta împotriva lui Hercule. Crabul, precum scorpionul, este cînd aliatul, cînd inamicul zeului Solar; la urma urmei, sînt forme ale aceluiași zeu. Basoreliefurile mithriace îl arată pe Mithra călărind taurul pe care-l va sacrifica. Astfel, Perseu îl încăleca pe Pegas, cel născut din sîngele Gorgonei. Monstrul sau animalul sacrificat îi servea drept animal de încălecat zeului victorios, înainte sau după sacrificiu. În fond, cei doi zei ai luptei sau ai vînătorii mitice sînt colaboratori. Mithra și taurul, spune Porfir, sînt în egală măsură demiurghi⁴⁹⁰.

484. *Id.*, 14, 2. Rev. 9 : Gibil, *mar apsi* (fiul abisului).

485. *Id.*, 22, 1, obv. 30.

486. Cf. Usener, *Stoff.* etc., II : Tersit = Pharmakos acuzat de Ahile că a furat cupele lui Apollo și condamnat la moarte; pe de altă parte, Tersit = *Theritas* = Apollo.

487. Stucken, *Astralmythen*, II, *Lot*.

488. Oineus și fiii lui Agrios. Usener, *Gött. Syn.* (*Rh. Mus.*, LIII, p. 375).

489. Tümpel, *Der Karabos des Perseus* in „*Philologus*”. Neue Folge, VII, p. 544. – Cf. Stucken, *Astralmythen*, I, Abraham, pp. 233 și urm.

490. Porfir, *Antr. Nymph.*, 24. – Darmesteter, *Ormazd et Abriman*, pp. 327 și urm. – Fără îndoială că explicațiile simbolice (ex. in Gruppe, *Griech. Cult. und Myth.*, pp. 153 și urm.; Frazer, *Gold. B.*, I, p. 402) nu ar fi potrivite. Simbolul nu este decît o explicație ulterioară a mitului și a ritului. În cele din urmă, aceste legende sînt în mod natural sacrificiale încît pot fi înlocuite prin episoade în care zeul oferă el însuși un sacrificiu. Ex. : legenda lui Perseu (Pausan. Damas, frag. 4);

Astfel, sacrificiul a produs o mulțime de urmași în mitologie. Din abstractizare în abstractizare, el a devenit una din temele fundamentale ale legendelor divine. Însă tocmai introducerea acestui episod în legenda unui zeu este cea care a determinat formarea rituală a sacrificiului zeului. Preot sau victimă, preot și victimă, este un zeu deja format care acționează și pătimește totodată în sacrificiu. Or, divinitatea victimei nu este limitată la sacrificiul mitologic; ea apare în același timp în sacrificiul real care-i corespunde. O dată constituit, mitul acționează asupra ritului din care provine și se realizează aici. Astfel, sacrificiul zeului nu este doar subiectul unei frumoase povești mitologice. Oricum ar fi evoluat personalitatea zeului în sincretismul păgînismelor, mature sau învechite, întotdeauna zeul este cel ce suferă sacrificiul; nu e un simplu figurant⁴⁹¹. Există, cel puțin la origine, o „prezență reală”, ca în messa catolică. Sfîntul Ciril⁴⁹² povestește că, în anumite lupte între gladiatori, rituale și periodice, un oarecare Kronos *τις Κρόνος*, ascuns sub pămînt, primea sîngele purificator care curgea din răni. Acest *Κρόνος τις* este zeul Saturn al Saturnaliilor care, în alte ritualuri, era ucis⁴⁹³. Numele dat reprezentantului zeului tindea să-l identifice cu acesta. Iată de ce marele preot al lui Atis, care juca el însuși rolul de victimă, purta numele zeului

Perseu oferă un sacrificiu pentru a opri o inundație (legenda a fost introdusă probabil recent în acest ciclu); legenda lui Aristeu (Diod., IV, 81-82): Aristeu aduce sacrificii pentru a opri ciuma (altă legendă, Verg. *Georg.*, IV, 548 și urm. Cf. Maas, *Orpheus*, pp. 278-297; Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 279, n. 2; Porfir, *Antr. Nymph.*, c. XVIII). Cf. leul lui Samson (Judec. 14, 8). Asupra sacrificiului mithriac, vezi Cumont, *Textes et Monum. rel. au culte de Mithra*, *passim*; Darmesteter, *Ormazd et Abriman*, p. 150, p. 256; asupra zeilor sacrificanți, în India vedică, echivalenți ai zeilor luptători sau luptînd cu ajutorul sacrificiului, vezi S. Lévi, *Doctr.*, II.

491. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 316.

492. *Adv. Julianum*, IV, p. 128 D.

493. Parmentier, „*Rev. de Phil.*”, 1897, pp. 143 și urm.

și predecesorului său mitic⁴⁹⁴. Religia mexicană oferă exemple binecunoscute ale identității victimei cu zeul. Mai ales cu ocazia sărbătorii lui Huitzilopochtli⁴⁹⁵; statuia însăși a zeului, făcută din pastă de sfeclă, amestecată cu sînge omenesc, era ruptă în bucăți, împărțită între credincioși și mîncată. Fără îndoială, în orice sacrificiu, după cum am remarcat deja, victima are ceva din zeu. Însă aici ea este zeul însuși, iar această identificare caracterizează sacrificiul zeului.

Dar noi știm că sacrificiul se repetă periodic, pentru că ritmul naturii cere o astfel de periodicitate. Deci, în cadrul mitului, zeul viu nu iese dintr-o încercare decît pentru a fi din nou supus la aceasta și astfel își compune existența dintr-un lung șir de pămîtiri și învieri. Astarte îl învie pe Adonis, Iștar pe Tammuz, Isis pe Osiris, Cibela pe Atis, Iolaos pe Hercule⁴⁹⁶. După ce a fost asasinat, Dionysos este conceput a doua oară de către Semele⁴⁹⁷. Iată-ne deja departe de apoteoza despre care am vorbit la începutul acestui capitol. Zeul nu mai părăsește sacrificiul decît pentru a reîntra în el și invers. Nu mai există discontinuitate în personalitatea sa. Dacă e sfișiat precum Osiris și Pelops, părțile sînt regăsite, puse laolaltă și reînsuflețite. Astfel, scopul primitiv al sacrificiului este pus în umbră; nu mai avem un sacrificiu agrar, nici un sacrificiu pastoral. Zeul care intervine aici, ca victimă, există în sine, are calități și puteri multiple. Rezultă că sacrificiul apare ca o repetiție și o comemorare a sacrificiului originar al zeului⁴⁹⁸. Legenda care îl pove-

494. Exemplu : *Atb. Mitth.*, XXII, 38 (Pessinonte).

495. Torquemada, *Monarquía Indiana*, VI, 38, in Kinsborough, VI, notă p. 414. – Cortez, cea de-a treia scrisoare către Carol Quintul (Kinsborough, VIII, notă, p. 228).

496. Cf. Mannhardt, *W. F. K.*, I, pp. 358 și urm., 572 și urm.

497. Proclus, Imn pentru Atena in Lobeck, *Aglaophamus*, p. 561; Abel, *Orphica*, p. 235.

498. Vezi mai sus, p. 137 (Karneia); vezi în continuare, p. 163. Cf. Usener, *Göttliche Synonyme*, in *Rhein. Mus.*, LIII, p. 371.

tește este, în general, însoțită de o situație care îi asigură perpetuitatea. Astfel, atunci cînd un zeu are un sfîrșit mai mult sau mai puțin natural, un oracol prescrie un sacrificiu expiatoriu, ce reproduce moartea acelui zeu⁴⁹⁹. Cînd un zeu învinge în luptă un altul, amintirea victoriei sale este perpetuată de instituirea unui cult⁵⁰⁰.

Trebuie să remarcăm aici că abstracția care, în sacrificiu, dădea naștere zeului, putea da un alt aspect aceluiași practici. Printr-un procedeu analog dedublării care a produs teomahiile, abstracția putea separa zeul de victimă. În miturile studiate mai înainte, cei doi adversari sînt în egală măsură divini; unul dintre ei apare drept preot al sacrificiului unde își află sfîrșitul predecesorului său. Însă divinitatea virtuală a victimei nu s-a dezvoltat întotdeauna. Adesea, victima a rămas pămîntească și, prin urmare, zeul creat, provenit odinioară din victimă, rămîne acum în afara sacrificiului. Atunci, consacrarea, datorită căreia victima trece în lumea sacră, capătă aspectul unui dar, al unei atribuirii făcute unei ființe divine. Totuși, chiar și în acest caz, este deseori sacrificat un animal sacru sau cel puțin ceva care amintește originea sacrificiului. În fapt, zeul era oferit lui însuși: Dionysos berbecul devenea Dionysos Kriofagul⁵⁰¹. Cîteodată, dimpotrivă, după cum se întîmplă în dedublările din care au rezultat teomahiile, animalul sacrificat trecea drept un dușman al zeului⁵⁰². Era jertfit pentru a ispăși o greșală comisă de specia sa împotriva zeului. Lui Virbius din Nemi, cel

499. Vezi mai sus, p. 146, n. 430.

500. Astfel, Heracles instituie cultul Atenei Αἰγωάγος după lupta sa cu Hippocoon (Paus., III, 15, 9); – după ce a aruncat în rîul Kyane boii lui Geryones, a instituit repetarea gestului său. (Diod., V, 4, 1, 2).

501. Roscher, *Lexikon*, I, 1059. – Frazer, *Gold. B.*, I, p. 328; cf. Hera Αἰγωάγος (Paus., III, 5, 9).

502. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 58 și urm. – Cf. Seidel, *Fetischverbote in Togo*, „Globus”, 1898, p. 355.

ucis de cai, i se sacrifica un cal⁵⁰³. Noțiunea de sacrificiu închinat zeului s-a dezvoltat în paralel cu cea a sacrificiului zeului.

Tipurile de sacrificii ale zeului pe care tocmai le-am pomenit se realizează *in concreto* și coexistă într-unul și același rit hindus: sacrificiul somei⁵⁰⁴. Putem observa, mai întâi, ceea ce reprezintă în ritual un veritabil sacrificiu al zeului. Nu putem arăta aici în ce fel Soma zeul se confundă cu planta soma, cum el este realmente prezent acolo, nici să descriem ceremoniile în mijlocul cărora este adus și primit, la locul sacrificiului. Este purtat pe un scut, adorat, pe urmă este strivit și ucis. Atunci, din aceste ramuri zdrobite, zeul se degajă și se răspîndește în lume; o serie de atribuiri distincte îl transmite diferitelor regnuri ale naturii. Această prezență reală, această naștere a zeului, urmînd morții sale sînt, într-un fel, formele rituale ale mitului. Cît despre formele pur mitice căpătate de un asemenea sacrificiu, ele sînt în mare măsură cele descrise de noi mai înainte. Mai întâi, identificarea zeului Soma cu inamicul zeilor, Vṛtra, demonul care păzește comorile

503. Frazer, *ib.*, II, p. 62. — Cf. Diod., V, 62. — Cf. principiul, Servius *ad. Æn.*, III, 18: *Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolabantur.*

504. Vom găsi o bibliografie despre Soma în Macdonnell, *Vedic Mythology*. (Grundriss. d. Ind. Ar. Philologie), p. 115. — Vezi mai ales Bergaigne, *Rel. Ved.*, I, 148, 125; II, 298, 366 etc. — Hillebrandt, *Ved. Mythologie*, I (include o expunere succintă a ritului însuși, pp. 146 și urm.). — Despre Soma în Brâhmaṇa, vezi S. Lévi, *Doctrine*, p. 169. — Soma, plantă anuală, sacrificată primăvara, cf. mai înainte, p. 59, n. 38, ni se pare a fi servit, la origine, într-un rit agrar (vezi Bergaigne, *Rel. Ved.*, III, pp. 8 și 9, n. 1); este „regele plantelor” începînd cu *Rg Veda*, iar India brahmanică mai curînd a dezvoltat această temă: vezi Hillebrandt, *Ved. Myth.*, p. 390. — Un studiu complet asupra sacrificiului somei nu există încă, se înțelege deci că nu am încercat să construim nimic plecînd de la texte, materialul fiind aici infinit. — Cît despre interpretările naturaliste ale mitului lui Soma, nu putem să le discutăm pe toate, le acceptăm însă pe toate, pentru că nu ni se par inconciliabile.

nemuririi, cel ucis de Indra⁵⁰⁵. Căci, pentru a înțelege cum un zeu putea fi ucis, el a fost reprezentat sub forma unui demon; demonul este cel ucis, iar din el răsare zeul; din învelișul rău care-o acoperea, se degajă esența binelui. Însă, pe de altă parte, adesea Soma îl ucide pe Vṛtra; în orice caz, el este cel care-i dă putere lui Indra, zeul războinic, distrugător de demoni. În anumite texte chiar, Soma își este propriul sacrificator; se ajunge pînă la a fi reprezentat drept tipul sacrificatorilor cerești. De aici pînă la sinuciderea zeului, distanța nu era prea mare; brahmanii au atins-o.

Prin aceasta, au scos la iveală un punct important al teoriei sacrificiului. Am văzut că între victimă și zeu există întotdeauna o oarecare afinitate: lui Apollo Karneios i se oferă berbeci, lui Varuṇa orz etc. Prin ceea ce e asemănător este hrănit asemănătorul, iar victima reprezintă hrana zeilor. De aceea sacrificiul a fost repede considerat ca fiind condiția însăși a existenței divine. El oferă substanța nemuritoare ce dă viață zeilor. Astfel, nu numai că sacrificiul este locul unde iau naștere unii zei, ci, în plus, și cel ce le întreține tuturor existența. Așadar, el a sfîrșit prin a deveni esența lor, originea lor, creatorul lor⁵⁰⁶. Este și creatorul lucrurilor, pentru că în el sălășluiește principiul oricărei vieți. Soma este totodată soarele și luna de pe cer, norul, fulgerul și ploaia din văzduh, regele plantelor pe pămînt; or, toate aceste forme ale Somei sînt reunite în soma victimă. Aici sînt acumulate toate principiile nutritive și fecundante ale naturii. Soma este, totodată, hrana zeilor și licoarea îmbătătoare a oamenilor, autorul nemuririi unora și al vieții efemere a celorlalți. Toate aceste forțe sînt concentrate, create și distribuite din nou de sacrificiu. Acesta este deci

505. S. Lévi, *Doctr.*, p. 162. — Bergaigne, *Rel. Ved.*, III, 84, 85; 63 n. 1 etc. — Hillebrandt, *Ved. Myth.*, *Viśvârāpa*, p. 531 etc.

506. Vezi S. Lévi, *Doctrine*, cap. I și prefața.

„stăpînul ființelor”, Prajâpati. Este Purușă⁵⁰⁷ din faimosul imn X, 90 din *Rg Veda*, din care se nasc zeii, riturile, oamenii, castele, soarele, luna, plantele, animalele ; va fi Brahmanul Indiei clasice. Toate teologiile i-au atribuit o astfel de putere creatoare. Răspîndind și adunînd rînd pe rînd divinitatea, el seamănă ființele așa cum Iason și Cadmos seamănă colții dragonului, din care se nasc războinicii. Preface moartea în viață. Florile și plantele răsar pe cadavrul lui Adonis ; roiuri de albine își iau zborul de pe cadavrul leului ucis de Samson și de pe taurul lui Aristeu.

Prin urmare, teologia și-a împrumutat cosmogoniile de la miturile sacrificiale. A dat o explicație creației, după cum imaginația populară explica viața anuală a naturii, printr-un sacrificiu. Pentru aceasta, ea a așezat sacrificiul zeului la originea lumii⁵⁰⁸.

În cosmogonia asiriană, sîngele învinsului Tiamat a dat naștere ființelor. Separarea elementelor din haos era imaginată ca fiind sacrificiul sau sinuciderea demiurgului. Gunkel⁵⁰⁹ a dovedit, credem noi, că aceeași concepție poate fi regăsită în credințele populare ale evreilor. Ea apare în mitologia Nordului. Stă, de asemenea, la temelia cultului mithriatic. Basoreliefurile doresc să înfățișeze viața care iese din taurul sacrificat ; deja coada sa se sfîrșește printr-un mănunchi de spice. În fine, în India, creația continuă a lucrurilor prin intermediul ritului devine în cele din urmă o creație absolută și *ex nihilo*. La început nu exista nimic. Purușă era stăpînit de dorință. Prin sinucidere, prin uitarea de sine, prin renunțarea la propriul trup (mai târziu, un model al renunțării budiste), zeul a făcut ca lucrurile să existe.

507. Bergaigne, *Rel. Ved.*, I, p. 275. Vezi remarcabila analiză a lui Ludwig, *Rg Veda*, III, p. 308.

508. Stucken, *Astralmythen*, II, p. 97, *Talm. B. Gem. la Taanib.*, 4, 2. Lumea se întemeiază pe sacrificiul celebrat în templu.

509. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*.

Totuși, chiar și la acest nivel de eroizare a sacrificiului, periodicitatea lui se menține. Revenirile ofensive ale haosului și ale răului cer fără încetare noi sacrificii, creatoare și răscumpărătoare. Astfel transformat și, putem spune, sublimat, sacrificiul a fost păstrat de teologia creștină⁵¹⁰. Eficacitatea sa a fost doar transferată din lumea fizică în cea morală. Sacrificiul izbăvitor al zeului se perpetuează în slujba zilnică. Nu ne propunem să cercetăm în ce fel s-a constituit ritualul creștin al sacrificiului, nici cum se alătură el riturilor anterioare. Am crezut totuși, în cuprinsul acestei lucrări, că este posibil să apropiem uneori ceremoniile sacrificiului creștin de cele pe care le-am studiat. E de ajuns să reamintim aici uimitoarea lor similitudine și să indicăm în ce fel dezvoltarea unor rituri, atît de asemănătoare celor din sacrificiul agrar, a putut da naștere concepției sacrificiului, mîntuitor și comunial, al zeului unic și transcendent. Sacrificiul creștin este, în această privință, unul din cele mai instructive pe care le putem întîlni în istorie. Preoții noștri caută, prin aceleași procedee ritualice, aproape aceleași efecte ca și cei mai îndepărtați strămoși ai noștri. Mecanismul consacării din messa catolică este, în linii mari, același cu cel din sacrificiile hinduse. Ne prezintă – cu o claritate ce nu lasă nici o umbră de îndoială – ritmul alternativ al expierii și al comuniunii. Imaginația creștină a construit după planuri antice.

510. Vezi Vogt, *Congrès international et d'archéologie préhistorique*, Bologna, 1871, p. 325. Cf. Lasaula, *Die Sühnopfer der Griechen etc.*, 1841.

VI. Concluzie

Putem vedea mai bine acum în ce anume constă, potrivit opiniei noastre, unitatea sistemului sacrificial. Ea nu derivă, după cum credea Smith, din faptul că toate tipurile posibile de sacrificiu ar proveni dintr-o formă primitivă și simplă. Un asemenea sacrificiu nu există. Dintre toate procedeele sacrificiale, cele mai generale, cele mai sărace în elemente pe care le-am putut atinge sînt cele de sacralizare și desacralizare. Or, în realitate, în orice sacrificiu de desacralizare, oricît de pur ar putea fi, descoperim întotdeauna o sacralizare a victimei. Și invers, în orice sacrificiu de sacralizare, chiar în cel mai marcat, o desacralizare este în mod necesar implicată; pentru că, altfel, resturile victimei nu ar putea fi folosite. Cele două elemente sînt deci atît de strîns legate, încît unul nu poate exista fără celălalt.

Mai mult însă, aceste două feluri de sacrificii nu sînt încă decît tipuri abstracte. Orice sacrificiu are loc în anumite circumstanțe și în vederea atingerii unor scopuri bine determinate; diversitatea scopurilor ce pot fi urmărite astfel dă naștere unor modalități variate, din care am dat cîteva exemple. Or, pe de altă parte, nu există religie în care asemenea modalități să nu coexiste într-un număr mai mare sau mai mic; toate ritualurile sacrificiale pe care le cunoaștem prezintă deja o mare complexitate. În plus, nu există rit particular care să nu fie complex în sine; întrucît, indiferent că urmărește să atingă mai multe ținte deodată sau una singură, pune în mișcare mai multe forțe. Am văzut cum sacrificii de desacralizare și chiar de expiere s-au

combinat cu sacrificii comuniale. Dar am putea da și multe alte exemple de complicare. Pentru a aduce ploaia, amazulii adună o cireadă de boi negri, ucid unul, îl mănîncă în tăcere, pe urmă ard oasele în afara satului: ceea ce înseamnă trei teme diferite în aceeași operație⁵¹¹.

În sacrificiul animalier hindus, această complexitate este și mai pronunțată. Am întîlnit aici părți expiatorii atribuite spiritelor rele, părți divine rezervate, părți din comuniune de care se bucura sacrificantul, părți sacerdotale consumate de preoți. Victima este folosită în egală măsură pentru imprecățiile împotriva dușmanului, pentru divinații, legăminte. Printr-unul din aspectele sale, sacrificiul ține de cultele teriomorfe, deoarece sufletul animalului este trimis să întîlnească în cer arhetipurile animalelor și să mențină acolo continuitatea speciei. Avem de a face cu un rit al consumării, fiindcă sacrificantul care a aprins focurile nu poate mîncă din carne decît după ce a îndeplinit un astfel de sacrificiu. Este, în cele din urmă, un sacrificiu de răscumpărare; pentru că sacrificantul este consacrat, el este sub influența divinității și se răscumpără substituindu-se victimei. Totul se amestecă și se confundă într-una și aceeași operație care, în ciuda acestei diversități, nu este mai puțin armonioasă. Cu atît mai mult, lucrurile se petrec astfel într-un rit de o cuprindere imensă, cum este sacrificiul lui Soma, unde, pe lîngă tot ceea ce-l precede, avem un caz realizat de sacrificiul al zeului. Altfel spus, la fel ca o ceremonie magică, la fel ca rugăciunea, care poate servi, totodată, unei închinări, unei rugămînți, unui legămînt, sacrificiu poate îndeplini concomitent o mare varietate de funcții.

Însă, dacă sacrificiul este atît de complex, de unde poate să decurgă unitatea sa? Din faptul că, în fond, sub diversitatea de forme pe care le îmbracă, el rămîne

⁵¹¹. Callaway, *Religious System of the Amazulu*, p. 59; cf. p. 92.

întotdeauna constituit dintr-un același procedeu, ce poate fi folosit pentru scopurile cele mai diferite. Acest procedeu constă în stabilirea unei comunicări între lumea sacră și lumea profană, prin mijlocirea unei victime, adică a unui lucru consacrat distrus în cursul ceremoniei. Or, contrar a ceea ce credea Smith, victima nu ajunge în mod necesar la sacrificiu cu o natură religioasă, desăvârșită și definită; sacrificiul însuși i-o conferă. El poate așadar să-i ofere virtuțile cele mai diverse și, astfel, s-o facă în stare să îndeplinească funcțiile cele mai variate, fie în rituri diferite, fie în timpul aceluiasi rit. Totodată, victima poate să-i transmită lumii profane un caracter sacru, specific lumii religioase sau invers; este indiferentă la sensul curentului care o străbate. Putem, în același timp, să însărcinăm spiritul care s-a degajat din ea să poarte un legământ spre puterile celeste, să o folosim pentru a ghici viitorul, să răscumpărăm mînia divină, dîndu-le zeilor partea lor și, în fine, să ne bucurăm de carnea sacră rămasă. Pe de altă parte, o dată constituită, victima are, orice am face, o anumită autonomie; este un focar de energie, de unde se degajă efecte ce depășesc scopul îngust, pe care sacrificantul i l-a fixat ritului. Jertfim un animal pentru a răscumpăra un *dîkșita*; ca o consecință imediată, sufletul eliberat al animalului merge să alimenteze viața veșnică a speciei. De obicei, sacrificiul depășește astfel scopurile înguste pe care i le atribuie teologiile cele mai simple. Și aceasta pentru că el nu se compune numai dintr-o serie de gesturi individuale. Ritul pune în mișcare ansamblul lucrurilor sacre, cărora li se adresează. Chiar de la începutul acestui studiu, sacrificiul ne-a apărut ca o ramificație specială a sistemului consacării.

Nu este momentul potrivit să explicăm pe larg de ce profanul intră astfel în legătură cu divinul; pentru că vede aici izvorul însuși al vieții. Are deci tot interesul

să se apropie de el, pentru că acolo se află chiar condițiile existenței sale. Însă din ce motiv el nu se apropie de sacru decît rămînînd la distanță? De ce nu comunică decît prin intermediar cu sacralul? Efectele destructive ale ritului explică în parte acest procedeu ciudat. Dacă forțele religioase sînt, prin ele înseși, chiar principiul forțelor vitale, ele sînt de așa natură încît contactul cu ele este de temut pentru oamenii de rînd. Mai ales atunci cînd ating un anumit grad de intensitate, nu pot să se concentreze într-un obiect profan fără să-l distrugă. Sacrificantul, oricît de mult ar avea nevoie de forțele religioase, nu poate să le abordeze decît cu maximă prudență. Iată de ce, între el și aceste forțe, inserează intermediari, principalul fiind victima. Dacă s-ar implica pînă la capăt în rit, și-ar afla aici moartea, nu viața. Victima îl înlocuiește. Numai ea pătrunde în sfera periculoasă a sacrificiului, își găsește sfîrșitul în ea, este acolo tocmai pentru a muri. Sacrificantul rămîne la adăpost; zeii acceptă victima în locul lui. *Victima îl răscumpără.*

Moise nu și-a circumcis fiul: Iahve „se luptă” cu el și, cînd Moise era gata să-și dea sufletul, soția lui a tăiat cu violență prepuțul copilului său și l-a aruncat la picioarele lui Iahve, spunîndu-i: „Tu ești pentru mine un soț de sînge”. Tăierea prepuțului l-a mulțumit pe zeu, care nu l-a mai nimicit pe Moise, răscumpărat acum. Nu există sacrificiu în care să nu intervină vreo idee de răscumpărare.

Însă această primă explicație nu este suficient de generală, pentru că, în cazul ofrandei, comunicarea se face tot printr-un intermediar și, totuși, nu există distrugere. Căci o consacrare prea puternică prezintă grave neajunsuri, chiar dacă acestea nu sînt destructive. Tot ceea ce este prea puternic angajat în domeniul religios este, chiar prin aceasta, retras din domeniul profan. Cu cît o ființă este mai impregnată de religiozitate, cu atît ea este apăsată de interdicții care o

izolează. Sfințenia Nazirului îl paralizează. Pe de altă parte, tot ceea ce intră în contact prea intim cu lucrurile sacre împrumută natura lor și devine sacru. Or, sacrificiul este făcut pentru profani. Acțiunea pe care o exercită asupra oamenilor și asupra lucrurilor este destinată să-i facă în stare să-și îndeplinească rolul în viața obișnuită. Nici unii, nici ceilalți nu pot deci să intre cu folos în sacrificiu, decât dacă există și cale de ieșire. Riturile de ieșire servesc într-o oarecare măsură acestui scop. Atenuază consacrarea; însă ele singure n-ar putea să o atenueze destul, dacă ar fi prea puternică. Se cuvine așadar ca sacrificantul sau obiectul sacrificiului să nu primească decât o consacrare diminuată, adică în mod indirect. La aceasta servește intermediarul. Datorită lui, cele două lumi aflate față în față pot să se întrepătrundă rămânând totodată distincte.

Așa se explică o trăsătură cu totul specială a sacrificiului religios. În orice sacrificiu, există un act de uitare de sine, deoarece sacrificantul se privează și oferă. Chiar această uitare de sine îi este impusă adesea ca o datorie. Deoarece sacrificiul nu este întotdeauna facultativ; zeii îl cer, lor li se datorează cinstirea, slujirea după cum spune ritualul ebraic; zeii își au partea lor, după cum spun hindușii. – Însă uitarea de sine și supunerea nu sînt lipsite de o latură egoistă. Dacă sacrificantul dă ceva de la sine, nu se dă pe sine; el se rezervă, cu prudență. Dacă dă, o face, într-o oarecare măsură, pentru a primi. – Sacrificiul se prezintă deci sub un dublu aspect. Este un act util și o obligație. Dezinteresul se împletește cu interesul. Iată de ce sacrificiul a fost adesea imaginat sub forma unui contract. În fond, poate nu există sacrificiu care să nu aibă ceva contractual. Cele două părți aflate față în față își fac reciproc servicii și fiecare are de câștigat. Pentru că și zeii au nevoie de profani. Dacă nu s-ar păstra nimic din recoltă, zeul grîului ar muri; pentru ca Dionysos să poată renaște, trebuie ca, la culesul viilor,

berbecul lui Dionysos să fie sacrificat; *soma* pe care oamenii o dau de băut zeilor îi întărește în lupta împotriva demonilor. Pentru ca sacru să supraviețuiască, trebuie să i se dea partea sa luată din ceea ce le aparține profanilor. Această ambiguitate este inerentă naturii înseși a sacrificiului. Ea ține, într-adevăr, de prezența intermediarului, iar noi știm că, fără intermediar, nu există sacrificiu. Pentru că victima este distinctă de sacrificant și de zeu, ea îi separă, unindu-i totodată; aceștia se apropie, fără însă a se abandona în totalitate unul altuia.

Există, totuși, un caz în care lipsește orice calcul egoist. Acesta este sacrificiul zeului; deoarece zeul care se sacrifică se oferă fără a aștepta nimic în schimb. De această dată, orice intermediar a dispărut. Zeul, care este totodată și sacrificantul, se identifică acum cu victima și, câteodată, chiar cu sacrificatorul. Toate elementele diferite care intră în sacrificiile obișnuite se amestecă aici și se confundă. Numai că o asemenea confuzie nu este posibilă decât pentru ființele mitice, imaginare, ideale. Iată în ce fel a fost posibilă conceperea unui zeu sacrificîndu-se pentru lume și cum aceasta a devenit, chiar pentru popoarele cele mai civilizate, expresia cea mai înaltă și parcă limita ideală ale uitării totale de sine.

Însă, așa cum sacrificiul zeului nu depășește sfera imaginației religioase, tot astfel am putea crede că întreg sistemul nu este decât un joc fantastic de imagini. Puterile cărora li se adresează credinciosul care-și sacrifică bunurile cele mai prețioase par să nu reprezinte nimic pozitiv. Cine nu crede, nu vede în aceste rituri decât zadarnice și costisitoare iluzii și se miră că întreaga umanitate s-a înverșunat să-și risipească forțele pentru niște zei fantomatici. Însă există poate adevărate realități cu care e posibil să pui în legătură instituția, în integralitatea sa. Noțiunile religioase, pentru că sînt

crezute, există ; ele există în mod obiectiv, ca fapte sociale. Lucrurile sacre, zeii și ceilalți, în raport cu care funcționează sacrificiul, sînt lucruri sociale. Și aceasta e de ajuns pentru a explica sacrificiul. Pentru ca sacrificiul să fie bine întemeiat, două condiții sînt necesare. Mai întîi, trebuie ca, în afara sacrificantului, să existe lucruri care să-l facă să iasă din sine și căror să le datoreze ceea ce sacrifică. Trebuie mai apoi ca respectivele lucruri să fie aproape de sacrificant, pentru ca acesta să poată intra în legătură cu ele, găsind aici forța și garanțiile de care are nevoie și trăgînd, din contactul cu ele, foloasele pe care le așteaptă de la aceste rituri. Or, acest caracter de întrepătrundere intimă și de separare, de imanență și de transcendență este, în cel mai înalt grad, distinctiv pentru faptele sociale. Ele înseși există, totodată, în funcție de punctul de referință ales, în interiorul și în afara individului. Înțelegem din acest moment care poate să fie funcția sacrificiului, făcînd abstracție de simbolurile prin care credinciosul și-l reprezintă sieși. Este o funcție socială, deoarece sacrificiul se raportează la lucruri sociale.

Pe de o parte, această renunțare personală a indivizilor sau a grupurilor la proprietățile lor alimentează forțele sociale. Firește, nu pentru că societatea ar avea nevoie de lucrurile care constituie materia sacrificiului ; totul se petrece aici în lumea ideilor, sînt puse în discuție energii mentale și morale. Însă actul uitării de sine implicat în orice sacrificiu, reamintind în mod frecvent conștiințelor individuale prezența forțelor colective, le întreține tocmai existența ideală. Expierile și purificările generale, comuniunile, sacralizările grupurilor, crearea de spirite ale orașelor îi conferă colectivității reprezentate de zeii săi ori îi reînnoiesc periodic caracterul bun, puternic, grav, violent, care este una din trăsăturile esențiale ale oricărei personalități sociale. – Pe de altă parte, indivizii au de cîștigat chiar din acest act. Își conferă lor și lucrurilor din preajmă întreaga forță

socială. Jurămintele, legămintele, căsătoriile lor capătă autoritate socială. Își înconjoară, cu un cerc de sfințenie parcă, terenurile lucrate, casele construite. În același timp, află în sacrificiu mijlocul de a restabili echilibrul tulburat : prin expiere, își răscumpără blestemul social, consecință a greșelii, și se întorc în comunitate ; prin prelevările făcute asupra lucrurilor a căror folosire și-a rezervat-o societatea, capătă dreptul de a se bucura de ele. Norma socială este deci menținută fără pericol pentru ei, fără pierderi pentru grup. Astfel, funcția socială a sacrificiului este îndeplinită atît pentru indivizi, cît și pentru colectivitate. Și cum societatea este alcătuită nu numai din oameni, ci și din lucruri și evenimente, ne dăm seama cum a putut sacrificiul să urmeze și să reproducă ritmul vieții omenești și, totodată, pe cel al naturii ; cum a putut să devină periodic, în funcție de fenomenele naturale, ocazional precum nevoile de moment ale omului, în fine, să se adapteze la nenumărate alte funcții.

De altminteri, pe parcurs, am putut vedea cîte credințe și practici sociale care, la drept vorbind, nu sînt religioase au legătură cu sacrificiul. A fost vorba, succesiv, de contract, răscumpărare, vină, dar, uitare de sine, de idei referitoare la suflet și la nemurire, care se află încă la temelia moralei comune. Înseamnă a spune cît de importantă este pentru sociologie noțiunea de sacrificiu. Însă, în această lucrare, nu ne-am propus să o urmărim în dezvoltarea sa și în toate ramificațiile sale. Ne-am fixat doar sarcina de a încerca să o constituim.

Note la „Eseu despre natura și funcția sacrificiului”

Publicat în anul 1903, în revista „The Journal of Theological Studies”,
Chicago, 1903.

Note la „Esen despre natura
și funcția sacrificiului”

[1] Iată analiza citată (1899)* [Cf. *supra*, p. 73, nota 118] :

Autorul¹ apropie sabatul ebraic de obiceiurile asiriene similare. În Asiria, a șaptea, a paisprezecea, a douăzeci și una zi ale lunii erau zile consacrate, fără a mai vorbi de prima, rezervată sărbătorii speciale a începerii lunii. Deci, aceeași periodicitate poate fi întâlnită la cele două popoare. Pe de altă parte, sabatul evreiesc seamănă în amănunt cu cel asirian ; interdicția de a se folosi focul, de a-l aprinde, apare în ambele cazuri. Cele două sabaturi sînt deopotrivă zile cînd nu se lucrează, ba chiar nefaste. J. găsește, într-adevăr, o înrudire originală între ceremoniile expiatorii de Kippur și cele ale sabatului. Presupune chiar (sprijinindu-se, e adevărat, pe un text contestabil, Es. 58, 13) că, la origine, sabatul a fost o zi de post. În fine, sacrificiul sabatului i se pare a avea același caracter cu cel de Kippur. – Pe de altă parte, analiza cuvîntului asirian *sa-bat-tum*, corespunzînd cuvîntului ebraic inițial *sabbathon*, devenit apoi *sabbath*, dovedește că la baza cuvîntului se află ideea de oprire, de piedică, de restricție.

Fără a insista asupra cîtorva rezerve filologice care ar fi necesare, se cuvine să remarcăm că sabatul babilonian interzicea sacrificiile, în vreme ce sabatul levitic le impunea. Însă, oricît de reală ar fi această divergență, apropierea făcută de J. între cele două sabaturi, între repaosul sabatului și cel al marilor sărbători, au o

* Extras din „Année sociologique”, 2, scris în colaborare cu Henri Hubert.

1. J. Jastrow, *The Original Character of the Hebrew Sabbath*, Chicago, 1898.

valoare incontestabilă. Ele sînt, de altfel, aproape clasice, la fel ca și ipoteza potrivit căreia sabatul ar fi o fructificare a sărbătorilor lunii noi și ar fi coincis, la origine, cu acest ritual. Principiul aflat la baza sabatului și a sărbătorilor nu este nici măcar specific celor două religii semitice. Valoarea simbolică atribuită anumitor zile, asupra cărora se exercită, în același timp, interdicții speciale o găsim mai peste tot. Să semnalăm mai ales existența la negrii de pe coasta Guineii a unui veritabil sabat, cu interdicția de a se folosi de foc. Interdicțiile, chiar postul fac parte integrantă din riturile agrare și de vînătoare. Nimic surprinzător deci în faptul că regimul interdicției a căpătat o valoare proprie. Interdicția rezultă din prezența divinității, a lucrurilor religioase, în chiar mijlocul societății. Acolo unde se află lucrurile sfinte, activitatea temporală este inhibată. Interdicția era valabilă în întregime numai pe o perioadă limitată tocmai pentru ca oamenii să o depășească dintr-o dată. Astfel era îndeplinită legea; după care oamenii erau liberi. Întreruperile periodice ale vieții (zi sabatică, an sabatic) erau prețul acestei libertăți.

Vom adăuga precedentului fragment analiza următoare, privitoare la același subiect (1907)*:

Sabatul israelit era o lege străveche a canaanitilor. De la ei a împrumutat Israel sărbătoarea celei de a șaptea zile, imposibil de respectat și fără interes pentru nomazi. Faptul că, în Babilonia, zilele a 7-a, a 14-a, a 21-a și a 28-a din cea de-a doua Elul și, de asemenea, din alte luni erau considerate fiecare drept „dies ater”, drept zile de penitență și rugăciune, în timpul cărora era periculos, cel puțin pentru rege, preot și doctor, să facă vreo activitate oarecare și, pe de altă parte, faptul că întîlnim în inscripțiile cuneiforme cuvîntul

* Extras din „Année sociologique”, 10.

sab(p)attum, aceste două fapte indică Babilonul ca fiind patria originară a sabatului. Astrul selenar diviza luna în patru părți, prima zi era numită „lună nouă”, iar celelalte (7, 14, 21, 28) ar fi purtat numele „sabat”, în același mod în care, de altfel chiar în Vechiul Testament, sînt numite atît „lună nouă”, cît și sabatul. Noutatea (instituției israelite) ar fi constat în aceea că aceste zile i-ar fi fost închinete de Israel lui Iahve și că sabatul ar fi fost separat de luna nouă și, fără a ține cont de începuturile lunilor, ar fi parcurs anul și, astfel, l-ar fi împărțit pur și simplu în săptămîni de șapte zile. Așa expune Meinhold, în termeni excelenți, rezultatele la care cred că au ajuns istoricii și filologii, asiriologii și ebraiștii.

Totuși, mai era mult pînă să se ajungă la o certitudine. În primul rînd, teoria a fost zdruncinată pe latura babiloniană: *sabattum*-ul a apărut nu ca un sfîrșit de săptămîină, ci drept o zi cu lună plină. În al doilea rînd, ea a fost zguduită dinspre latura israelită: se pune problema dacă, într-adevăr, sabatul săptămînal fiind cu siguranță recent, sabatul lunii pline nu ar fi foarte vechi. Meinhold dezbate chestiunea și, după părerea noastră, o rezolvă în mod parțial satisfăcător.

În cărțile de dinainte de exil, sabatul ar fi fost – este, evident, o ipoteză, însă una plauzibilă – sărbătoarea lunii pline, o sărbătoare ce corespunde exact celei a lunii noi; etimologia propusă ar putea, de altfel, să fie corectă și să alătore, în fond, un rit ebraic unui cuvînt ebraic, și nu să oblige, ceea ce este dificil, să se admită un împrumut pentru o sărbătoare atît de importantă. În fond, au existat întotdeauna sărbători lunare, independente de orice poziție în cadrul săptămîinii, dintre care una purta numele de sabat.

Rămîne deci problema originii săptămîinii. M. o detașează de orice comput astronomic; face din aceasta, atît în Israel cît și în Babilonia, un efect al cultului și al mitologiei aritmetice, un derivat al credințelor și prac-

ticilor legate de numărul 7, a căror existență, atît într-o religie cît și în cealaltă, poate fi demonstrată fără prea mare dificultate. În ținuturile canaanite, împărțirea lucrurilor în grupuri de șapte și, în special, ritmul celor șapte ani, al anului sabatic și cel al necultivării pămînturilor par să fi fost străvechi, iar sărbătorile de șapte zile sau cele legate de multiplii de șapte par să fi existat ca atare încă din epoca istorică. Autorul merge chiar pînă la a presupune – supoziție gratuită dacă vom cerceta textele, supoziție plauzibilă dacă, după cum vom vedea, ținem seama de necesitățile de fapt – că repausul din șapte în șapte zile, încă din vremurile de dinainte de exod, constituie regula, independentă de evenimentul babilonian.

Noutatea ce derivă din reconstituirea comunității evreiești ar fi următoarea: relativa abandonare a sărbătorii de lună nouă corespunzătoare unei consacrarîi a celei de-a șaptea zile lui Iahve, consacrare ai cărei termeni definitivi nu s-au fixat decît o dată cu Macabeii.

Am analizat destul de amănunțit teoriile și ipotezele lui Meinhold. Și aceasta pentru că importanța, nu numai istorică, ci și sociologică a problemei este considerabilă. Desigur, numeroasele dovezi invocate nu au alt fundament decît critica wellhausiană, iar pentru noi, un număr însemnat de teorii filologice asupra Paștelui sau a capitolului al XX-lea din Exod sînt lipsite de un temei real. Totuși, nu-i putem nega lucrării lui Meinhold o anumită originalitate – prin raportare la teoria ortodoxă sau la teoria împrumutului babilonian –, o oarecare îndreptățire și o înțelegere destul de vie a problemei fixării timpului sacru în timp, și numai în timpurile ciclice. Cu îndreptățire, autorul nu admite posibilitatea unui împrumut de la cultul babilonian, împrumut care, de altfel, n-a fost dovedit, căruia nu i s-a precizat modalitatea și cauza și căruia nu este posibil să-i fie reprezentat nici chiar mecanismul. Pe

bună dreptate, el admite că a existat o evoluție în definirea trăsăturilor sabatului și o trecere de la o simplă zi nelucrătoare la o zi de sărbătoare. Cu aceeași îndreptățire, a separat noțiunea de săptămînă de cea de lună. De altfel, ca un motiv suplimentar față de cele ale lui M., cea dintîi nu se putea împăca nicicum cu cea de a doua, în Israel durata lunii „selenare” rămînînd *întotdeauna* nedeterminată. Și cum sabatul este, nu numai pentru societățile noastre, ci și în sine, ca fenomen social, unul din cele mai tipice, ilustrînd cel mai bine fenomenele colective ce dau cadența desfășurării sacrului în timp, considerăm întreaga istorie ca fiind una din cele mai interesante și sîntem foarte surprinși de această recunoscută independență a cultului numărului și a cultului astronomic.

Credem totuși că M. a comis două greșeli, una constînd în exagerare și cealaltă în ignorarea anumitor fapte. Exagerează, cu siguranță, prescripțiile referitoare la anul sabatic. Pe de altă parte, autorul diminuează influența interdicțiilor sabatice sau, mai curînd, nu ține seama de ele; are, poate, convingerea că acestea au putut fi supuse unor legi și unei sistematizări rapide, după exod. După părerea noastră, e o eroare, iar pentru noi cea de a șaptea zi este, de la bun început, la Ierusalim cel puțin, dacă nu pentru întreg Israelul, ziua lui Iahve. Interdicțiile de felul celor care privesc focul, fundamentale în noțiunea sabatului, n-au putut fi importate din Babilon; dar nici nu au putut să se nască din nimic. Nu credem că a trebuit să se aștepte apariția „comunității celor drepti” (în Franța, spunem a săracilor) pentru ca îndatoririle de cult ale sabatului să fi fost respectate; iar în ce ne privește interdicția de a părăsi orașul, este o trăsătură mult prea veche pentru a nu vedea aici un fenomen original.

Dacă dezacordul nostru față de Meinhold nu este foarte mare, motivul este unul profund. El derivă îndeosebi din faptul că, datorită comparației metodice cu

care ne-am obișnuit, am ajuns să considerăm sabatul altfel decât el. Cunoaștem nenumărate societăți așa-zis primitive care au un repaus în a treia, a zecea zi etc : și, pe de altă parte, cunoaștem numeroase sărbători, numeroase perioade ritualice, cu interdicții variate, cuprinzând aproape toate interdicțiile sabatice, chiar și pe cele referitoare la prepararea hranei și la folosirea focului. Ne va fi greu să credem că, de la bun început, sabatul n-a fost o zi a zeului, dacă vreți, a unui zeu, și nu vedem nici un motiv să nu admitem că a aparținut unei populații nomade și să credem că a fost împrumutat de Israel chiar de la locuitorii Canaanului.

[2] Iată analiza citată (1898)* [Cf. *supra*, p. 86, nota 177] :

La drept vorbind, autorul nu intenționează decât să ne ofere un ansamblu de fapte¹. Am spune că avem de-a face cu un colecționar care pune la dispoziția publicului piesele adunate. Conștiința care, de altfel, a supravegheat reunirea acestor materiale și râvna depusă aici de-a lungul atîtor ani sînt notabile. S. ajunge să condenseze în această carte aproape toate datele cunoscute despre roata simbolică și zvastică și să adune un număr impresionant de informații asupra mișcărilor circulare în majoritatea religiilor. Există, totuși, și omisiuni. S. uită că a existat o zvastică în Mexic. Pe de altă parte, enumerarea mișcărilor circulare prezente în diferitele ritualuri este departe de a fi exhaustivă : procesiuni catolice, purtarea legii în sinagogi etc. sînt neglijate, fără a mai pune la socoteală corurile antice și dansurile pe care S. însuși recunoaște că nu le-a putut studia.

* Extras din „Année sociologique”, 1.

1. W. Simpson, *The Buddhist Praying-Wheel. A Collection of Material Bearing upon the Symbolism of the Wheel, and Circular Movements in Custom and Religious Ritual*, Londra, 1896.

Titlul „La roue à prières bouddhiques” indică mai curînd ocazia decât subiectul lucrării. Un timp, în perioada unei șederi la frontiera tibetană, S. a fost foarte interesat de cilindrele de rugăciuni, oricît de numeroase ar fi fost ; a cumpărat două ; a meditat, s-a informat în privința altor cazuri budiste ale aceluiași obicei (China, Japonia). Apoi a remarcat că numele tibetan și sanscrit semnifica „roata legii”. Așa-numitul cilindru nu era deci decât o variantă de roată simbolică. A mai remarcat sensul întotdeauna identic al mișcărilor roții, în mod constant de la dreapta la stînga, în sensul mișcării soarelui, al aproape tuturor mișcărilor circulare ale hindușilor și celților în jurul unui altar ; de aici acest studiu general.

„Roata de rugăciuni” constă în principal dintr-un cilindru pus în mișcare, fie printr-o funie trasă de *lama*, fie prin orice alt mijloc, de apă, de trecători. Ea poartă înscrisă o formulă uniformă, exprimînd adorarea lui Buddha. Este rotită în sensul în care preoții dansează sau se învîrt în jurul statuii divinului ascet. Or, această roată, deși nu apare în ritual decât într-o epocă tîrzie, exista deja în mitologia budistă cea mai veche. Reprezentată pe stîlpii stupelor de la Barhut și Sachi (sec. II î. H.), ea este roata legii, cea pe care a rotit-o Buddha în timpul învățăturii sale, „marele cerc al puterii și al legii”. Nimic surprinzător dacă, în degenerescența budismului, în această mișcare în care el se reduce la practicile exterioare, imitația materială a gestului mitic al lui Buddha devine un fapt salutar. Acest simbol al roții a fost unul central în budism, forma templului putea fi dedusă de aici, iar stupelele cele mai renumite prezentau forma discurilor și a zvasticilor.

Analiza originilor acestui simbol ne va indica semnificația sa. Roata legii făcea parte, înainte de budism, chiar din sistemul brahmanic ; de aici l-au împrumutat și jainiștii. Pe de altă parte, sensul mișcărilor circulare, puterile lor sînt aceleași ca în budism : trebuie să ne

mișcăm în jurul altarului, urmărind *pradaksîna*, adică avînd umărul drept în centru, și de la est la vest, în cazul în care este necesară o orientare. Or, acesta este, în mod evident, traseul soarelui; rotațiile făcute astfel îl au drept model. La fel, roata este și un simbol al soarelui; roată iluminată, roată a fericirii, ea prevestește și aduce victoria și fecunditatea. A fost reprezentată mai întîi ca un disc plin, apoi ca o roată cu spițele sale, în număr par, variabil, multiplu de patru. Ulterior, numărul lor s-a redus la patru și, mai apoi, circumferința roții s-a segmentat, rămînînd un spațiu vid înaintea fiecărei raze, iar din discul care reprezenta soarele a rămas *svastikâ*, faimoasa cruce încîrligată, talismanul, după cum sugerează și numele său.

În Egipt, în Israel, în cultul de la Mecca, la greci, la celți, S. redescoperă aceeași orientare a mișcărilor rituale. În Grecia, după cum o dovedesc descoperirile pe zi ce trece tot mai numeroase, în Galia, după cum a stabilit frumoasa carte a lui Gaidoz¹, în mitologia germanică, în folclorul european, roata (adesea aprinsă), discul, zvastica, crucea reprezintă soarele victorios.

Un fapt am putea spune decisiv, aproape general, este acela că, dacă mișcările circulare efectuate în cinstea zeilor erau executate de la est la vest, de la dreapta spre stînga, rotațiile făcute în cinstea morților sau în timpul actelor de magie se executau dinspre vest spre est și de la stînga la dreapta. Stînga a fost întotdeauna asociată semnului rău; slujbele negre au fost făcute cu stînga, ca și cînd mersul circular ritualic ar corespunde unei lumi a luminii și vieții, iar cel contrar tărîmului întunericului și al morții.

Acestea sînt faptele ce pot fi extrase din expunerea lui S. Ultima parte mi se pare mai rezistentă decît cea dintîi. Autorul s-a putut ghida după cartea lui Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*. În orice caz, pro-

1. *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue.*

blema este interesantă. Imitarea mișcărilor, nu numai solare, ci chiar astrale, trebuie să fi făcut parte din orice cult al naturii ceva mai dezvoltat. Ceea ce dă o mare veridicitate acestei ipoteze este faptul că împărțirea lumii în regiuni potrivit punctelor cardinale este, probabil, o idee fundamentală printre noțiunile religioase. Fără a mai pune la socoteală faptul că sălbaticii au sau ar fi trebuit să aibă un simț al orientării extrem de precis, conștiința socială atribuind o natură religioasă sau alta unei anumite părți din univers. Un anumit loc din cer, din atmosferă, de pe pămînt, din ape constituia lumea zeilor, un altul lăcașul demonilor sau tărîmul morților. Această împărțire a lumii în regiuni mai mult sau mai puțin favorabile omului care le contemplă este chiar unul din cazurile în care funcționează nemijlocit legile psihologice ale reprezentărilor sociale. Actul religios care a avut peste tot scopul de a asigura viața și bunăstarea naturii, a oamenilor și a zeilor, trebuia să se asocieze acestor regiuni faste și mișcărilor astrilor; dimpotrivă, actul magic, teribil și funebru trebuia să se asocieze regiunilor rele, spiritelor răului, morților.

Însă, dacă faptele adunate de S. asupra acestui aspect au o astfel de valoare, conexiunea stabilită de el între cilindrul budist al rugăciunilor, roata legii și mișcările circulare pare a fi una exterioară. Fără îndoială, există o confuzie în privința aceasta, în ritualul tibetan; tot fără îndoială, sensul mișcării roții este chiar sensul religios al mișcărilor; însă tradiția nu se înșela: și ea vorbea de un cilindru al rugăciunilor, iar nu de o roată a legii. Mai întîi, este totuși un cilindru, și nu o roată. Apoi, pe acest cilindru este reprodusă formula ce-l evocă pe Buddha, acel *om* hindus care-l face pe jainist să atingă cerul, pe brahman să se apropie de Brahman, pe budist să atingă Nirvâna; mișcarea constituie deci o rugăciune. Pe de altă parte, budismul tibetan sau chinez abundă în fapte similare: arborele

rugăciunilor, ale cărui frunze freamătă în vînt pentru a-l adora pe Buddha, steagurile de rugăciune cu care se înconjoară orașele pentru a alunga spiritele rele, clopotele pe care ești vrednic de laudă dacă le tragi, toate aceste instrumente există pentru a asigura caracterul constant al rugăciunii. Cilindrul rugăciunilor nu este decît una din modalitățile inventate pentru a realiza această idee. Și, dintr-un alt punct de vedere, fiind un rafinement, cilindrul rugăciunilor este o regresie a ideii; aceasta din urmă este materializată, iar *bonzul* și *lama* care, acum, rotesc în timpul vieții lor un asemenea cilindru capătă meritele de altădată pe care, în budismul clasic, le conferea doar meditația religioasă.

[3] Iată analiza făcută de Mauss lucrării citate, a lui Caland (1900)* [Cf. *supra*, p. 86, nota 177]

O monografie model despre natura și funcția unui rit precis¹. Este vorba de rotiri ceremoniale și, mai general, de sensul mișcărilor rituale care sînt îndeplinite în cursul diverselor acte religioase.

Cu o remarcabilă grijă de a nu omite nimic, C. procedează mai întîi la explicarea, cu adevărat exhaustivă, a faptelor hinduse. Într-adevăr, ritualul hindus prescrie un mare număr de asemenea rotații. În ceremoniile religioase sau, mai curînd, în riturile particulare cu un caracter divin, acestea se efectuau în mod obligatoriu de la stînga dreapta, astfel încît obiectul ce trebuia înconjurat să rămîna la dreapta. Dimpotrivă, în tot ceea ce privește cultul morților și cel al strămoșilor, rotațiile se fac de la dreapta la stînga. La fel se întîmplă în cultul zeilor răi sau atunci cînd se execută un rit diabolic. Aceeași regulă este respectată

* Extras din „Année sociologique”, 3.

1. W. Caland „Een Indo-Germaansch Lustratie-Gebruik”, extras din *Versl. en Mededeel. d. Konink. Ak. v. Wetenschappen. Afd. Letterk.* IV, II, Amsterdam, 1898.

în multe alte situații. Totdeauna cînd ritul este favorabil, dacă există ceva ce trebuie răsucit, răsucirea se face de la stînga la dreapta; este folosită mîna dreaptă, în dreapta se ține obiectul, în fine, spre dreapta ne orientăm, păstrînd întotdeauna în partea dreaptă zeii și soarele (estul). Dimpotrivă, în ceremoniile de magie neagră, orientarea este spre sud, se folosește mîna stîngă etc. Inversarea este, deci, generală și absolută. Autorul regăsește cu ușurință aceste principii în toate religiile indo-germanice.

Explicația ritului poate fi ușor determinată, o dată principiul general descoperit. Este vorba (după cum o dovedește orientarea generală a oricărei acțiuni spre est) despre imitarea mișcării soarelui care pare să se deplaseze și el de la stînga la dreapta. Și cum soarele, regiunea zeilor, izvorul vieții sînt lucruri favorabile, orientînd totul spre ei, închizînd cercul asupra lor, prin rotirea rituală spre dreapta, sînt închise lucrurile benefice. Dimpotrivă, prin rotirea făcută spre stînga (și aproape întotdeauna compensată de o rotire spre dreapta), totul este orientat spre rău, întuneric, moarte, spirite rele și mani. Într-un caz, binele este prins într-un cerc magic; în celălalt, răul este eliminat. De altfel, în această privință, C. ezită să se pronunțe tot atît de tranșant pe cît o facem noi aici.

Autorul remarcă în continuare că, dacă principiile generale ale imitării soarelui și ale orientării spre dreapta sînt respectate și la alte rase, numai religiile indo-europene par să fi practicat rotirile rituale. Ajunge la concluzia că se află în prezența unei reminiscențe din vechea cultură indo-germanică.

[4] Iată analiza lui Mauss, citată asupra lucrării lui Rohde (1899)* [Cf. *supra*, p. 129, nota 362 și p. 130, nota 369]:

[...] Nu mai e nevoie să facem elogiul aceste lucrări¹. Rohde a retras evoluția credinței în nemurirea sufletului la greci, începînd cu reprezentările cele mai vagi din epoca homerică, pînă la filosofia socratică, trecînd prin inspirațiile dionisiacilor, misterele din Eleusis și misticismul orficilor. Însă, în această lucrare, nu trebuie să ne oprim în primul rînd la studiile de psihologie și la cele asupra doctrinelor; importantă este expunerea procesului de adaptare a credinței în nemurirea sufletului la un sistem de instituții care derivă din ea sau au contribuit la formarea ei.

Grecii lui Homer își reprezentau sufletul, sau cel puțin ceea ce înțelegeau ei prin cuvîntul ψυχή, ca un fel de dublu al corpului, o umbră insensibilă și fără voință, care-i supraviețuia după moarte. În ce privește soarta acestei umbre, ea era imaginată deja în două moduri de neîmpăcat din punct de vedere logic, însă simultane: fie sufletul rămînea legat de corp și sălășluia în mormînt, fie sufletele morților se adunau într-un ținut îndepărtat, inaccesibil, turme de umbre păstorite de divinități diabolice.

Acestor două concepții, susceptibile de o dezvoltare independentă și divergentă, le corespund două sisteme de instituții.

Îngropat, la început, acasă, sub vatră sau aproape de vatră, mortul nu-și părăsea nici locuința, nici bunurile, nici familia. Spiritul său continua să trăiască invizibil alături de ai săi, util sau amenințător. Ideea supraviețuirii mortului a dat naștere cultului strămoșilor,

* Extras din „Année sociologique”, 2.

1. Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. ed. a 2-a, Freiburg. B., 1898, 2 vol.

adică tuturor practicilor care tind, pe de o parte, să întrețină viața umbrelor și, pe de altă parte, fie să-i apere pe cei vii de influența lor malignă, fie să le asigure descendenților ajutorul străbunilor lor; interdicții, imprecății și pedepse care protejează mormintele, răzbunări și ispășiri ale crimei, sărbători funerare și sacrificii, comemorări, aniversări, ofrande. Mortul își primește partea din ospățul celor vii. După părerea noastră, Rohde nu insistă destul asupra noțiunii de αἵμαχοῦρία, libația sîngelui, destinată să redea viața și simțurile acelei umbre vagi căreia i se adresează ofranda; ritualic, ea îi corespunde, în epopee, sacrificiului lui Ulise pe tărîmul morților. Moartea nu rupe deci legăturile de familie; dacă morții continuă să se amestece în viața celor vii, cei vii participă, întru cîtva, la destinul celor dispăruți: este ceea ce exprimă atît doliul, cît și interdicțiile ritualice, separările și prohibițiile pe care acesta le atrage după sine. Există o continuitate între societatea umană și familia spiritelor. Cultul care perpetuează aceste legături contribuie în egală măsură la strîngerea celor din societățile umane. Familiile și clanurile se grupează în jurul cultului strămoșilor. Practicile religioase pe care le presupune și grupările determinate de acesta servesc drept cadre sau modele pentru societăți și religii. Asociații artificiale își creează strămoși fictivi, semănînd cu spiritele familiilor și eroii triburilor; zeii și geniile sînt asimilați cu strămoșii, riturile ofrandei funerare le contaminatează pe cele ale sacrificiului. Pe de altă parte, cultul morților este influențat de alte concepții religioase; spiritul proprietarului unui cîmp a fost identificat cu spiritul cîmpului. Sufletele și demonii agrari se confundă în cultul eroilor. De altfel, ideile autorului în această privință sînt destul de vagi și, cîteodată, contradictorii.

Dar, așa cum imaginația mitologică sfîrșise prin a aduna demonii agrari în lăcașuri comune, tot astfel a ajuns să exileze sufletele morților în străfundul lumii

subterane. Rohde nu caută originea ideii despre un popas al umbrelor, a cărei dezvoltare coincide poate cu evoluția riturilor funerare ce alungă morții din preajma vetrelor, pentru a situa mormintele în afara incintelor locuite. Deși umbrele neajutorate și îndepărtate (reprezentate în cântul XI din *Odissea*) nu puteau avea nici o legătură cu lumea celor vii, cultul morților, cel al eroilor și practicile lor au persistat. Se credea că sufletele nu au fost întotdeauna închise în sălașul lor; ele reveneau la intervale fixe, fie după epocile astronomice (lună nouă), fie în momentul marilor sărbători agrare. Ele îi vizitau atunci pe cei vii; iar la popoarele primitive, care împărtășesc aceste credințe, anumite dansuri, o agitație dezordonată, beția trădează prezența sufletelor care pătrund în corpul celor vii; în acest mod își imaginau grecii inspirația profetică, în oracolele eroilor htonieni; vedeau în aceasta o posedare temporară. Ideile morale au adăugat câteva trăsături la tabloul tărîmului sufletelor, incluzînd o serie de sancțiuni. Dezvoltarea ideilor morale și a reprezentărilor corespunzătoare se concretizează în asociații asemănătoare celor ale misterelor din Eleusis, care au perfecționat și complicat sistemul de purificări ce trebuia să asigure sufletului fericirea viitoare.

Rohde credea, și a și spus-o la începutul celui de al doilea volum al său, că ideile populare despre $\psi\upsilon\chi\eta$, despre persistența și destinul său, nu conțineau germenele dezvoltării credinței în viața veșnică. A fost nevoie să li se adauge un element străin. În opinia sa, introducerea cultului trac al zeului Dionysos în Grecia a adus un astfel de nou element. Orgiile și extazele pe care le presupunea acest cult au făcut să se înțeleagă ideea de autonomie, de existență substanțială și de divinizare a sufletului. Implantarea cultului ne-a oferit un nou exemplu strălucit de preluare a unui cult străin de un vechi sacerdoțiu; Rohde arată cum preoții de la Delfi au devenit adepții lui Dionysos.

După comunitățile bahice, orfismul a fost cel care a contribuit cel mai mult la fixarea acestei credințe. R. găsește dovezi în sprijinul tezei sale în exegeza miturilor și, în particular, în mitul uciderii și învierii lui Zagreu. Orficii sînt cei care au introdus în Grecia ritul *rugăciunii pentru morți*; ei credeau că sufletele celor decedați beneficiau de pe urma practicilor celor vii.

După ce a plecat de la expunerea unei idei populare și primitive despre nemurire, Rohde a revenit, în finalul cărții sale, la concepțiile populare, așa cum pot fi ele reprezentate în vremea înfloririi orfismului și a filosofiei. Regăsește aici, în reminiscența vechilor rituri, concilierea a două concepții contradictorii despre prezența și îndepărtarea sufletelor. Dovedește în ce fel riturile au păstrat amprenta ideilor primitive.

[5] Iată analiza citată asupra lucrării lui S. Cheetham (1899)* [Cf. *supra*, p. 129, nota 362]

În aceste lecții¹ cu un caracter popular, C. se străduiește să delimiteze influența exercitată de misterele din Antichitate asupra celebrării tainelor creștine.

Purtat de credința sa arzătoare, el reduce această acțiune la minimum. Potrivit autorului, misterele păgîne nu au furnizat Bisericii primitive decît materialul (cuvinte, forme de organizare socială). Deși de origine divină, Biserica nu se putea realiza decît cu mijloace umane; ea trebuia deci să adopte limba popoarelor în mijlocul cărora se constituia și instituțiile pe care și le putea însuși. Însă secretul Sfintelor Taine nu este comparabil cu cel al misterelor eleusine, dionisiace etc.: doctrina, într-un caz, era rezervată numai inițiaților, în vreme ce în celălalt, ea era răspîndită printr-o minunată propagandă. De asemenea, botezul ar fi cu

* Extras din „Année sociologique”, 2.

1. S. Cheetham, *The Mysteries Pagan and Christian*. Londra, 1897.

totul altceva decît purificările inițiatice, iar comuniunea euharistică cu totul altceva decît ospățul eleusin. Discursul lui C. depășește frecvent faptele, atunci cînd nu le interpretează într-un sens prea teologic. Însă critica făcută în legătură cu apropierea între *κνκεών* și pîinea euharistică era necesară. În legătură cu botezul, ne vom mulțumi să semnalăm un fapt. Pentru a introduce o străină în comunitatea evreiască, aceasta era obligată să facă baia ritualică pe care o face în mod regulat femeia evreică după menstruație; pe de altă parte, botezul lui Isus cu apă pare a fi o trăsătură autentică. Deci, dacă asemenea lustrații aparțineau atît grecilor, cît și evreilor, atunci de ce să vrem cu tot dinadinsul să le atribuim o anumită origine?

[6] Iată rezumatul citat, asupra lucrării lui Grant Allen (1899)* [Cf. *supra*, p. 132, nota 374]

Această carte¹ oferă mai mult prilej pentru critică decît pentru analiză. Își propune să integreze teoria lui Frazer în sociologia religioasă a lui Spencer și să direcționeze totul spre o explicație a creștinismului. Nici teoria nu e originală, nici faptele nu sînt noi.

Creștinismul este în mod esențial cultul unui om zeificat, al unui mort. Cum a fost el posibil? Cum s-a format această noțiune a Dumnezeului-Om? Potrivit lui G.A., două căi diferite – una naturală, cealaltă mistică – au condus umanitatea la acest rezultat; iar cele două căi care converg astfel în același punct au totodată o origine comună: ideile privitoare la morți și cultul lor. Cultul morților a condus, pe de o parte, printr-un proces natural, la noțiunea ebraică de zeu; pe de alta, prin intervenția facultăților mistice ale

* Extras din „Année sociologique”, 2.

1. Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God. An Inquiry into the Origins of Religions*. Londra, 1897.

spiritului uman, s-a ajuns la concepția propriu-zis creștină despre divinitate.

Fundamentul religiei nu este mitul, ci cultul; iar cel dintîi și, totodată, cultul cel mai important dintre toate este cel al morților. Mortul a fost prima ființă spirituală temută și, de aceea, a fost îngropat; primul a cărui prezență a fost dorită și de aceea i s-a păstrat mumia sau scheletul sau a fost mîncat. Mumia a reprezentat deci idolul primitiv, iar cercul de pietre din jurul mormîntului, forma primară a templului; piatra funerară stă la originea altarului și a tuturor pietrelor sacre în general. În jurul mormîntului se aflau în general arbori, izvoare (mortul devenind spiritul lor) și astfel s-a ajuns ca, aproape în toate locurile sacre, să fie reunite rîul, copacul, piatra de sacrificiu. În timp ce materialul cultului rezulta astfel din materialul funerar, se constituiau în paralel ideile religioase. Majoritatea morților zeificați au fost șefi, regi, preoți, de unde și mulțimea de zei locali. În explicarea nașterii monoteismului din acest politeism infinit, G.A. nu cunoaște prea multe piedici. Exemplul lui Osiris îi folosește drept element de tranziție. Vede în Osiris un produs al sincretismului egiptean. Au fost divinizați vechii șefi, cu mumii multiple și morminte multiple; credincioșii au sfîrșit prin a-i identifica pe unii cu alții, pe urmă cu forțele fertilizatoare ale pămîntului, apoi cu forțele solare. Printr-un asemenea proces, s-a individualizat și Iahve din multitudinea de spirite adorate de vechii evrei. Rupînd legăturile lui Iahve cu vechea piatră funerară a primului templu, captivitatea a sfîrșit prin a-l singulariza și, astfel, ideea monoteistă s-a desprins în întreaga sa puritate.

Rămîne de explicat elementul pe care creștinismul l-a adăugat acestei concepții. Printr-o mistică naturală, cunoscînd puterea spiritelor celor morți, oamenii au dorit să le creeze; însă, pentru a le crea, era nevoie să ucidă. De unde obiceiul de a sacrifica victime, pentru

a elibera zeul închis în ele. Agricultura a făcut aceste sacrificii periodice (lăsăm la o parte modul cam prea fantezist în care autorul pune în legătură agricultura și cultul morților). Nu este mai puțin adevărat că exista interesul de a crea, în fiecare an, într-unul din marile momente ale vieții agrare, un zeu care să facă plantele să crească. Însă când avea loc acest sacrificiu anual (când un zeu era jertfit pentru a se crea), zeul produs de sacrificiul din anul trecut exista deja ; și, pentru că, în fond, cei doi zei erau identici, s-a crezut că zeul își era oferit sieși drept ofrandă. Or, acolo se află fondul mistic al creștinismului care, prin urmare, provine și el tot din cultul morților.

Nu ne vom opri la semnalarea numeroaselor erori concrete pe care le conține cartea și nici nu vom critica în detaliu interpretările evident arbitrare propuse. Ne vom mulțumi să semnalăm grava greșeală ce stă la baza întregii lucrări. G.A. are ambiția de a dovedi că există o diferență esențială între spiritul mortului și zeu și între cele două culte corespunzătoare. Am putea să-i întoarcem argumentul și să spunem că spiritele morților nu au trăsături religioase care să nu fi fost și ale zeilor. Am putea chiar încerca să dovedim că acest cult al morților – ce nu trebuie confundat cu practicile funerare – este relativ secundar în evoluția religioasă. Într-adevăr, cultul zeilor era persistent, continuu, general în clan sau în trib, în vreme ce la origine riturile de înmormântare erau ocazionale și restrânse la cercul rudelor apropiate. Luau sfârșit o dată cu doliul. – De altfel, de ce să dorim să deducem totul dintr-un același principiu ? Cultele familiei, ale societății, ale individului sînt, probabil, tot atît de vechi și unele, și altele.

[7] Iată această analiză cursivă, citată de Mauss (1899)*
[Cf. *supra*, p. 55, nota 28 și p. 133, nota 375] ;

Importantă monografie a sacrificiului¹ făcut cu ocazia construirii unei case. Studiază formele și obiectele sacrificiului (uman, animal, al sării) ; principiile și scopurile sale (în calitate de sacrificiu, de mijloc de a câștiga un spirit protector, de farmec magic ; în calitate de sacrificiu expiatoriu).

Despre același subiect, iată o analiză ulterioară : „Sacrificii și rituri de întemeiere” (1903)** :

Antropologia depășește cu reală dificultate faza în care savanții și amatorii se confundă, iar faptele prezintă mai mult interes prin ele însele decît prin înlănțuirea lor. O mulțime de autori își risipesc forțele colecționînd fapte ciudate sau amuzante, în loc să le sistematizeze în funcție de trăsăturile lor intrinsece. Studiile de folclor mai cu seamă rămîn la acest stadiu incipient al științei. Obiceiurile și credințele sînt catalogate nu după natura lor, ci după obiectele la care se referă.

Așa a procedat Burdick în această lucrare², de altfel relativ utilă. A adunat toate faptele posibile privitoare la obiceiurile și noțiunile legate de întemeierea orașelor și a caselor, de consacrarea locurilor locuite și a corăbiilor, a hotarelor și limitelor. Dar aceasta nu înseamnă că motivațiile sale ar fi exhaustive – de exemplu, nu are în vedere lucrarea lui Sartori despre sacrificiul de construcție³ ; dar dezvoltă destul de mult datele de care s-au folosit Tylor, Speth, Simpson etc.

* Extras din „Année sociologique”, 2.

** Extras din „Année sociologique”, 6.

1. „Das Bauopfer” in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898.

2. D. Burdick – *Foundation Rites, with Some Kindred Ceremonies* etc. New York.

3. Vezi „Année sociologique”, 2, p. 236.

Ipoteza fundamentală este aceea că riturile de construcție se asociază toate cu sacrificiul, chiar cu sacrificiul uman. Scopul îl constituie „siguranța edificiului”; modalitatea folosită este aceea de a-i oferi un spirit, o viață sau de a câștiga bunăvoința ființelor spirituale, care stăpînesc pămîntul. Despre acest sacrificiu uman primitiv, mitologia antică ar fi păstrat amintiri destul de clare: Romulus și Remus, Osiris (?) ar fi victime ale întemeierii; iar semiții ar fi practicat și ei acest rit. Numeroase urme ar fi supraviețuit în folclorul european. Peste tot este vorba fie să se ofere un suflet unui pod, unui edificiu; fie să se răscumpere viața constructorului (zidar sau proprietar) printr-o altă viață, cel mai frecvent cea a unei rude, fiu, soție etc. – Mai apoi, ritul s-ar fi atenuat progresiv; victima umană ar fi fost înlocuită cu animale, pe urmă cu produse animale, de exemplu ouă; de aici s-ar fi trecut cu ușurință la sacrificarea vegetalelor. Un alt procedeu ar fi oferit de echivalența admisă între individ, pe de o parte, și imaginea sau numele său, de cealaltă. Sacrificiul primitiv ar fi fost atunci redus la o simplă înscriere a numelui fondatorului. Această ultimă ipoteză va părea chiar și mai îndrăzneată decît precedenta.

B. nu a simțit cît de mult diferă majoritatea riturilor pe care le avea de studiat apoi de cele precedente: sînt de un cu totul alt tip. Acestea din urmă sînt, în fapt, legate de sistemul consacrării, iar nu de cel al sacrificiului. Procesionile cu mișcare circulară, în jurul edificiilor construite sau pe cale de a se înălța, picturile în culori simbolice de pe anumite monumente, grămizile de pietre cu virtuți speciale, cu formă specială, în fine, mai ales riturile (actuale încă) de încheiere a construcției și de botezare a navelor, toate constituie în mod evident practici de consacrare și nu au neapărat o origine sacrificială. De asemenea, riturile privitoare la margini (hotare, șanțuri, limite) țin înaintea de toate, de imprecățiile și de tabuurile de proprietate. În aceste

cazuri, sacrificiul (dacă are loc) nu face decît să întărească simpla sacralizare prin contact sau prin incantație.

La baza oricărei teorii a lui B. se află, de altfel, un simplism excesiv. Și el pleacă de la ipoteza sacrificiului uman primitiv, cînd, de fapt, sacrificiul și, cu atît mai mult, sacrificiul uman nu sînt nici din punct de vedere logic, nici din punct de vedere cronologic riturile cele mai simple și cele mai vechi. Riturile de consacrare și de închinare sînt mult mai simple și, în realitate, conțin sacrificiul în germene. Înainte de a fi construit case sau colibe pe stîlpi, sau bărci de luptă înzestrate cu un suflet uman, au existat proprietăți ale căror hotare erau protejate prin pietre fermecate și cercuri magice. Din acest punct de vedere, formele cele mai blînde ale riturilor de construcție nu sînt în mod obligatoriu și cele mai recente. Nu datorită evoluției găsim într-una din cele mai vechi ruine de la Nippur un ou încastrat în zid. – Însă B. este evident dominat de vechea concepție care atribuia „primitivului” o cruzime și o barbarie de neclintit.

Această carte prezintă un oarecare interes istoric. Însă avem serioase rezerve asupra faptelor invocate. În cea mai mare parte, ele sînt preluate din traduceri, din cărți de mîna a doua și a treia; de aceea sînt adesea inexacte (cele cinci capete din sacrificiul brahman sînt destinate întemeierii altarului, nu a orașelor; sacrificiul cămilei la arabi este un fapt foarte vechi și cu o semnificație incertă etc.). Multe nu au o legătură directă cu subiectul, autorul enumerînd tot soiul de fapte, chiar și pe cele ce nu sînt rituri de întemeiere, doar pentru că au ceva în comun cu acestea din urmă. În fine, autorul admite deseori, cam prea ușor, teorii hazardate, cum ar fi cea a lui Trumbull, ce considera templul o dezvoltare a pragului, sau a lui Grant Allen, care îi găsește originea în altarul-mormînt.

Cuprins

STUDIU INTRODUCTIV

Sacrificiul – strigăt al rugăciunii mute 5

ESEU DESPRE NATURA ȘI FUNCȚIA SACRIFICIULUI

I. Definirea și unitatea sistemului sacrificial	49
II. Schema sacrificiului	63
III. Cum variază schema potrivit funcțiilor generale ale sacrificiului	114
IV. Cum variază schema potrivit funcțiilor speciale ale sacrificiului	127
V. Sacrificiul zeului	148
VI. Concluzie	168
NOTE LA „ESEU DESPRE NATURA ȘI FUNCȚIA SACRIFICIULUI”	177

17. George Duménil – *La France des Rois* (1957-1989)
18. Henri Bergson – *Matéria și memorie*
19. Isaac Sava – *Radiografi americane*, 5 Serii TV
20. Gabriel Andreescu – *Napoleonism, antinapoleonism*
O polemică în publicistica românească
21. Ștefan Tănase – *Revoluția ca epocă*
22. Nikolai Berdiaev – *Senzul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfârșitul comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile furale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Poniucul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre bisericiile cu adămură
importantă*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Amănesci – *O prostie a lui Platon. Intelectuali
și politici*
32. Mircea Carp – *„Vocă Americii” în România (1965-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura
și funcția sacrificiului*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*

În pregătire:

Nicolae Breban – *Riscul în cultură*

*** – *Marele Inchizitor. Dostoievski și noi*

Jean Delumeau – *Păcatul și frica*

Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în Răsăritul Europei*

Cicero – *De divinatione*

Adriana Babeți – *Despre arme și litere*

Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 7 Serate TV*

Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei iubiți*

Marc Bloch – *Regii taumaturgi*

Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*

În curînd : A TREIA EUROPĂ, o colecție coordonată de
Adriana Babeți și Cornel Ungureanu • Michael Pollak – *Viena 1900*
• Carl Schorske – *Viena, sfîrșit de secol* • J. Le Rider – *Mitteleuropa*

Bun de tipar : aprilie 1997 Apărut : 1997

Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266
6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;
(032) 217440 (difuzare) ; E-mail : polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iași

Calea Chișinăului nr. 32

Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485

Prin textul celor doi specialiști, M. Mauss și H. Hubert, școala franceză de sociologie dă o remarcabilă replică studiilor consacrate sacrificiului, lansate, în cursul secolului al XIX-lea, de E.B. Tylor, R. Smith și J. Frazer. Marcând definitiv cercetarea în acest domeniu, teoria dezvoltată în prezentul *Eseu...* plasează actul sacrificial sub semnul totalității, întrucât cuprinde în egală măsură profanul și sfințenia, sacralizarea și desacralizarea, crima și jertfa. Un loc aparte îl ocupă, în ansamblul lucrării, ideea (auto)sacrificiului divin, ca formă ultimă, absolută a sacrificiului. Prin dăruire totală, zeul oficiază un sacrificiu pentru toate făpturile universului, iar din trupul lui jertfit apar toate realitățile lumii și cosmosului.

«Revenirile ofensive ale haosului și ale răului cer fără încetare noi sacrificii, creatoare și răscumpărătoare. Astfel transformat și, putem spune, sublimat, sacrificiul a fost păstrat în teologia creștină. Eficacitatea sa a fost doar transferată din lumea fizică în cea morală.»

(M. Mauss și H. Hubert)

